



REAKTUALISASI

PEMIKIRAN TEOLOGI ISLAM DI MELAYU
SUMATERA SELATAN PADA ABAD XX

**REAKTUALISASI PEMIKIRAN
TEOLOGI ISLAM DI MELAYU
SUMATERA SELATAN
PADA ABAD XX**

Dr. Nurseri Hasnah Nasution, M.Ag.

**Dilarang memperbanyak, mencetak atau menerbitkan
Sebagian maupun seluruh buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit**

Ketentuan Pidana

Kutipan Pasal 72 Undang-undang Republik Indonesia

Nomor 19 Tahun 2002 Tentang Hak Cipta

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan sebagaimana dimaksud dalam pasal 2 ayat (1) atau pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000,00 (lima juta rupiah).
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau hak terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

**REAKTUALISASI PEMIKIRAN TEOLOGI ILAM DI MELAYU
SUMATERA SELATAN PADA ABAD XX**

Penulis : Dr. Nurseri Hasnah Nasution, M.Ag.

Layout : Tim Noerfikri

Desain Cover : Haryono

Diterbitkan Oleh:

Rafah Press bekerja sama dengan Lembaga Penelitian dan Pengabdian
Kepada Masyarakat UIN RF Palembang

Perpustakaan Nasional Katalog dalam Terbitan (KDT) Anggota IKAPI

Dicetakoleh:

CV.Amanah

Jl. KH. Mayor Mahidin No. 142

Telp/Fax : 366 625

Palembang – Indonesia 30126

E-mail : noerfikri@gmail.com

Cetakan I: Oktober 2018

Hak Cipta dilindungi undang-undang pada penulis

All right reserved

ISBN : 978-602-0778-12-9

KATA PENGANTAR



Dengan mengucapkan puji syukur kepada Allah SWT, karena berkat rahmat dan inayah-Nyalah buku tentang “Reaktualisasi Pemikiran Teologi Islam di Melayu Sumatera Selatan Pada Abad XX” dapat diselesaikan, di tengah-tengah berbagai kesibukan seperti tugas mengajar harus berjalan sebagaimana mestinya. Shalawat beserta salam disampaikan kepada junjungan Nabi besar Muhammad SAW, para keluarga, sahabat, dan pengikutnya hingga akhir zaman. Semoga senantiasa tetap diberi ridho dan rahmat-Nya. Aamiin.

Munculnya keragaman artikulasi keagamaan yang meliputi tataran pemikiran, pemahaman, penghayatan, dan sistem sosial dan semakin majemuknya suasana politik, sosial, dan keagamaan sehingga terjadi perubahan tradisi keagamaan dan perubahan kehidupan beragama yang bersifat kompleks di Sumatera Selatan. Di samping itu, dilihat dari perspektif sosial, umat Islam Sumatera Selatan berada pada posisi lemah, miskin, menderita disebabkan karena imperialisme Barat. Sehubungan dengan munculnya problem-problem keagamaan dan politik di Sumatera Selatan pada abad XX M, maka reaktualisasi pemikiran teologi Islam di Sumatera Selatan semakin menggairah. Beberapa ulama di Sumatera Selatan aktif menformulasikan pemikirannya. Di antaranya, K.H. Anwar Kumpul, K.H. R. Zainuddin Fanani, K.H. A. Malik Tadjuddin, K.H. M. Zen Syukri, K.H. Husin Abdul Mu'in, K.H. Zainal Abidin Fikry, dan lain-lain.

Dalam proses penyelesaian buku ini disadari masih banyak ditemukan kekurangan-kekurangan serta kesulitan-kesulitan. Namun berkat Inayah Allah SWT serta bantuan dari berbagai pihak, segala kesulitan-kesulitan tersebut dapat diatasi, sehingga penelitian ini dapat diselesaikan. Untuk itu diucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada: Pertama, kepada suamiku tercinta Dr. Abdurrahmansyah, MA dan kedua anakku yang tersayang Dabbara Nurkayla Hufadzsyah dan

M. Kisra Dihyansyah yang telah banyak memberikan motivasi sehingga penelitian ini selesai. Kedua, kepada yang mulia papaku Drs. H. Ruslan Nasution (alm.) dan umakku Hj. Khadijah Rangkuti yang telah memberikan restu, doa, dan motivasi sehingga buku ini selesai. Akhir kata, atas kontribusi pemikiran, kritikan dan saran dari semua pihak diucapkan terima kasih. Semoga amal dan budi baik akan mendapatkan ganjaran dari Allah SWT serta senantiasa memperoleh petunjuk dan lindungan-Nya.

Semoga buku ini dapat memberikan kontribusi yang berharga bagi semua pihak. Kepada pembaca yang menemukan kesalahan dan kekurangan dalam laporan penelitian ini, dimohon kiranya menyampaikan koreksinya.

Palembang, 25 Oktober 2018

Penulis,

Nurseri Hasnah Nasution

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR.....	iii
DAFTAR ISI.....	v
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan dan Batasan Masalah	13
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	15
D. Kajian Kepustakaan	19
E. Definisi Operasional	20
F. Tinjauan Pustaka	21
G. Kerangka Teori	22
H. Metode Penelitian	27
I. Sistematika Penulisan	37
BAB II FORMULASI, PEMIKIRAN, DAN CORAK TEOLOGI ISLAM.....	41
A. Formulasi Teologi Islam.....	41
B. Pemikiran Teologi Islam	44
C. Corak Teologi Islam.....	64
BAB III PROFIL BEBERAPA ULAMA-ULAMA SUMATERA SELATAN ABAD XX.....	77
A. Profil Ulama Sumatera Selatan Abad XX Secara Umum	77
B. K.H. Anwar	87
C. K.H. Muhammad Zen Syukri	99
D. K.H. Zainal Abidin Fikry	117
BAB IV PETA PEMIKIRAN DAN CORAK TEOLOGI ISLAM ULAMA SUMATERA SELATAN ABAD XX M	127
A. Pemikiran dan Corak Teologi Islam K.H. Anwar....	129
B. Pemikiran dan Corak Teologi Islam K.H. Muhammad Zen Syukri	137

C. Pemikiran dan Corak Teologi Islam	
K.H. Zainal Abidin Fikry	154
D. Analisa: Perbandingan Pemikiran dan Corak	
Teologi Ulama Sumatera Selatan Abad XX	168
BAB V PENUTUP	175
A. Kesimpulan	175
B. Saran-Saran	175
DAFTAR PUSTAKA	177

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pada abad XX, animo terhadap pemikiran teologi¹ di Sumatera Selatan semakin kompleks. Hal ini disebabkan karena: *pertama*, munculnya keragaman artikulasi keagamaan yang meliputi tataran pemikiran, pemahaman, penghayatan, dan sistem sosial. Keragaman ini menyebabkan kerawanan di lingkungan internal umat beragama dalam kaitannya dengan kehidupan yang lebih luas seperti ekonomi, politik, ideologi, ilmu pengetahuan, teknologi, dan lain-lain. Di

¹Secara etimologi, *theology* berasal dari bahasa Yunani, yaitu dari kata *theos* yang berarti Tuhan (*God*) dan *logos* yang berarti pengetahuan (*science, study, discourse*). Dalam perkembangannya baik sebagai salah satu cabang filsafat maupun sebagai disiplin ilmu, teologi menjadikan akal (*reason*) sebagai alat yang dominan dalam menghasilkan pengetahuan. Lihat: D.S. Adam, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. XXII, 1921, 293. Dalam *Encyclopedia Americana* disebut bahwa teologi adalah “*the study or science which treats of god, his nature and attributes, and his relations with man and universe*” (kajian atau ilmu yang berbicara tentang Tuhan, hakekat dan sifat-sifat-Nya, serta hubungannya dengan manusia dan alam semesta). Lihat: Francis Lieber, *Encyclopaedia Americana*, Vol. XXVI, (New York: Scholastic, 1966), h. 516. ²Sebagian penulis memandang bahwa teologi adalah pemikiran tentang agama (*the intellectual, expression of religion*). Harun Nasution menformulasikan teologi sebagai “ilmu yang membahas soal ke-Tuhanan dan kewajiban-kewajiban manusia terhadap Tuhan. Lihat: Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 79. Term teologi sering digunakan oleh cendekiawan muslim kontemporer. Term ini berasal dari khazanah dan tradisi Kristiani. Penggunaan term ini jangan dipandang sebagai suatu hal yang negatif dan tidak juga karena *phobia* terhadap istilah yang telah ada dalam khazanah Islam. Akan tetapi, penggunaan term ini dimaksudkan untuk memperkaya khazanah dan sistematisasi pemahaman keagamaan serta membuka dialog antar pemikiran keagamaan. Teologi Islam membahas ajaran-ajaran dasar dari agama Islam (*usul al-din, ‘aqaid, credos*-keyakinan), dan *tawhid*. Term teologi Islam dapat digunakan menjadi sebutan lain bagi ‘ilm kalâm atau ‘ilm *tawhid*, karena memiliki *subject matter* yang sama yaitu Tuhan dan berbagai derivasinya.

samping itu, keragaman artikulasi keagamaan menyebabkan merebaknya fundamentalisme,² kultus persona.³

Kedua, semakin majemuknya suasana politik, sosial, dan keagamaan sehingga pluralisme merupakan suatu kenyataan yang tidak dapat dibantahkan.⁴ Di kalangan akademis dan teolog, pluralisme keagamaan merupakan masalah yang banyak diperdebatkan.

Ketiga, munculnya gerakan pembaruan dan pemurnian Islam di Timur Tengah dan daerah-daerah lain di Indonesia menyebabkan ulama, khususnya di Sumatera Selatan, terpecah ke dalam dua golongan, yaitu ulama yang berorientasi Islam tradisional (kaum tuo) dan ulama yang berorientasi Islam moderen (kaum mudo). Kedua golongan ini mengalami konflik. Kaum mudo berafiliasi dengan lembaga organisasi Muhammadiyah, sedangkan kaum tuo berafiliasi dengan lembaga organisasi Nahdhatul Ulama (NU).⁵

Keempat, terjadi perubahan tradisi keagamaan dan perubahan kehidupan beragama yang bersifat kompleks di Sumatera Selatan. Hal ini disebabkan karena munculnya gerakan pemurnian dan modernisasi keagamaan baik di Timur Tengah maupun di wilayah-wilayah Nusantara.

Kelima, dilihat dari perspektif sosial, umat Islam Sumatera Selatan berada pada posisi lemah, miskin, menderita disebabkan karena imperialisme Barat. *Keenam*, dilihat dari perspektif politik dan hukum, umat Islam Sumatera Selatan dihadapkan dengan persoalan

²Fundamentalisme adalah gerakan emosional reaksioner yang berkembang dalam budaya-budaya yang sedang mengalami krisis sosial dan bersifat tidak toleran, tertutup, fanatik, dan bersifat memaksa dalam menampilkan dirinya terhadap masyarakat lain. Lihat: Siti Nadroh, *Ibid*.

³Kultus persona adalah gerakan emosional-reaksional, tidak toleran, bersifat memaksa dalam menampilkan dirinya terhadap masyarakat lain. Merajalelanya kultus adalah gejala negatif masyarakat industri akibat kesepian, hilangnya struktur masyarakat, dan hancurnya makna yang berlaku. *Ibid*. h. 96-103.

⁴Syamsul Arifin, dkk., *Spiritualitas Islam Peradaban Masa Depan*, (Yogyakarta: Si Press, 1996), h. 14.

⁵Jeroen Peeters, *Kaum Tuo-Kaum Mudo: Perubahan Religius di Palembang 1821-1942*, (Jakarta: INIS, 1998), h. 158-172.

konstitusionalisme, tertib hukum, masalah akhlak pemimpin dan etika politik, pengawasan, kebebasan asasi, andalan kepada sistem dan struktur, keadilan, ideologi, dan kekuasaan.⁶

Sehubungan dengan munculnya problem-problem keagamaan dan politik di Sumatera Selatan pada abad XX M, maka reaktualisasi pemikiran teologi Islam di Sumatera Selatan semakin menggairah. Beberapa ulama⁷ di Sumatera Selatan aktif menformulasikan pemikirannya. Di antaranya, K.H. Anwar Kumpul, K.H. R. Zainuddin Fanani, K.H. A. Malik Tadjuddin, K.H. M. Zen Syukri, K.H. Husin Abdul Mu'in, K.H. Zainal Abidin Fikry, dan lain-lain.

Menurut J. Suyuthi Pulungan, ulama Sumatera Selatan yang hidup pada abad XX melakukan beberapa gerakan dan pemikiran. *Pertama*, menyebarkan dan mengajarkan al-Qur'an kepada masyarakat Sumatera Selatan. *Kedua*, menjelaskan kandungan isi al-Qur'an kepada masyarakat Sumatera Selatan agar diikuti dan dilaksanakan dalam kehidupan nyata. *Ketiga*, menyelesaikan beberapa persoalan yang dihadapi masyarakat Sumatera Selatan berdasarkan ajaran al-Qur'an dan hadis. *Keempat*, memberikan *uswah hasanah* (contoh teladan) kepada masyarakat Sumatera Selatan. *Kelima*, aktif melaksanakan '*amar ma'ruf nahi mungkar*' di Sumatera Selatan. *Keenam*, memperjuangkan hal-hal yang berhubungan dengan kepentingan masyarakat Sumatera Selatan.⁸

⁶Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Politik Islam Era Refomasi*, (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 153-158.

⁷ Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* disebutkan bahwa ulama ialah orang yang ahli dalam pengetahuan agama Islam. Lihat: Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), h. 1098. Menurut Wahbah Zuhaili, ulama adalah orang-orang yang memiliki kemampuan untuk menganalisa alam semesta dan fenomenanya untuk kepentingan hidup di dunia dan akherat serta takut kepada Allah jika terjerumus ke dalam kenistaan. Lihat: H. Jufri Suyuthi Pulungan, "Peran Ulama dan Umara' dalam Membangun Sumatera Selatan Berbasis Religius", dalam Heri Junaidi (Ed.), *Komunikasi Ulama-Umara'*, (Palembang: 2005), h. 51.

⁸J. Suyuthi Pulungan, "Peran Ulama dan Umara' dalam Membangun Sumatera Selatan Berbasis Religius", dalam Heri Junaidi (Ed.), *Komunikasi Ulama-Umara'*, (Palembang: 2005), h. 51.

Paralel dengan tesis J. Suyuthi Pulungan, Zulkifli menyebutkan bahwa peran ulama Sumatera Selatan pada abad XX M paralel dengan perkembangan kehidupan religio kultural di Sumatera Selatan. Mereka mendirikan langgar dan mesjid, melaksanakan pendidikan dan pengajaran formal yang bercorak madrasah, aktif menulis kitab-kitab, di antaranya tentang teologi Islam. Mereka berupaya untuk meningkatkan kesadaran beragama dan semangat jihad masyarakat Sumatera Selatan untuk melawan penjajah. Sama halnya dengan gerakan pembaharuan yang dilakukan oleh para modernis di Timur Tengah. Pada periode ini, peran ulama mengalami distorsi dari birokrat agama menjadi tokoh masyarakat yang berperan sebagai pemimpin jihad melawan kolonial.⁹ Ulama *vis a vis* birokrat politik yang didukung Belanda. Sementara pada abad ke-18 dan ke-19 M., ulama *vis a vis* masyarakat non muslim (Budha, animisme, dinamisme, dan politeisme).¹⁰

⁹Ulama pada periode ini dikenal dengan haji nahun, yaitu para haji yang kembali ke tempat asalnya setelah lama menetap di Mekkah. Berbeda dengan alumni sekolah pendidikan Barat yang menetap di kota. Lihat: Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 1987), h. 16. Lihat Juga: Zulkifli, *Ulama Sumatera Selatan*, (Palembang: Universitas Sriwijaya, 1999), h. 78-81. Lihat juga: Jeroen Peeters, *Kaum Tuo-Kaum Mudo: Perubahan Religius di Palembang 1821-1942*, (Jakarta: INIS, 1998), h. 146. Lihat juga: Husni Rahim, *Sistem Otoritas dan Administrasi Islam: Studi tentang Pejabat Agama Masa Kesultanan dan Kolonial di Palembang*, (Jakarta: Logos, 1998), h. 173.

¹⁰ Winstedt menyebutkan bahwa pada periode ini, yaitu abad ke-18 M., kesultanan Palembang merupakan kontinuitas dari perkembangan Islam di Aceh yang mengalami kemunduran pada abad ke-17 M. Ulama Sumatera Selatan menjadikan Kesultanan Palembang sebagai pusat kajian Islam di Nusantara. Paralel dengan Winstedt, Quzwain juga menyebutkan bahwa pada abad ke-18 M., Islam di Kesultanan Palembang mencapai kemajuan, para ulama mendapat perhatian sultan. Lihat: M. Chotib Quzwain, *Mengenal Allah: Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syaikh Abdus Samad al-Palimbani*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), h.176. Perkembangan selanjutnya, pada awal abad ke-19, Islam telah menjadi agama resmi di Kesultanan Palembang. Ulama berperan sebagai birokrat agama baik di pusat kesultanan maupun di tingkat marga dan dusun. Ulama menduduki posisi penting dan strategis dalam pengembangan Islam yang dilakukan melalui struktur yang sama dengan menggunakan media politik. Di pusat, ulama kraton berperan sebagai pendamping sultan. Sedangkan di lingkungan marga, penghulu berperan sebagai pendamping pesirah atau depati dalam masalah-masalah keagamaan. Lihat: Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*,

Tesis J. Suyuthi Pulungan dan Zulkifli menunjukkan bahwa ulama Sumatera Selatan abad XX aktif memberikan kontribusi pemikiran teologi untuk merespon berbagai problem keagamaan, politik, sosial, dan budaya. Asumsi ini menunjukkan bahwa adanya reaktualisasi pemikiran teologi Islam di Sumatera Selatan pada abad XX.

Hipotesis di atas didukung oleh beberapa fakta-fakta sejarah. *Pertama*, beberapa ulama Sumatera Selatan memimpin organisasi sosial kemasyarakatan seperti Muhammadiyah, Persis, al-Washliyah, Nahdatul Ulama, Perserikatan Ulama, dan lain-lain. Hal ini tidak terlepas dari pengaruh modernisasi yang dilakukan Pan Islamisme di Timur Tengah.¹¹ *Kedua*, ulama Sumatera Selatan aktif membangun masyarakat. *Ketiga*, ulama Sumatera Selatan menjadi pemimpin non formal (tokoh panutan, tempat masyarakat mengadu dan mencari penyelesaian berbagai persoalan).¹²

Fakta-fakta sejarah di atas menunjukkan adanya peran, gerakan, dan kontribusi pemikiran teologi ulama Sumatera Selatan dalam merespon berbagai problem yang muncul pada abad XX M. Di samping itu, menunjukkan adanya beberapa macam pemikiran dan corak teologi yang berbeda-beda di kalangan ulama Sumatera Selatan. Bisa saja mereka mengikuti pemikiran teologi klasik *an sich* atau pemikiran teologi modern *an sich* atau mengakomodasi pemikiran teologi klasik¹³ dan pemikiran teologi modern sekaligus.¹⁴

(Jakarta: LP3ES, 1986), h. 52. Lihat juga: Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1985), h. 32.

¹¹Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, (Jakarta: LP3ES, 1986), h. 52. Lihat juga: Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1985), h. 32.

¹²Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, Terj. Umar Basalim dan Muarly Sunrawa, (Jakarta: P3M, 1985), h.72.

¹³Pemikiran teologi Islam klasik terdiri dari Mu'tazilah, Asy'ariah, dan Maturidiah. Adapun pemikiran teologi Mu'tazilah adalah Tuhan esa, kehendak mutlak Tuhan mempunyai batas-batas tertentu, ayat-ayat *anthropomorphisme* dita'wilkan, manusia tidak dapat melihat Tuhan di akhirat (*beatific vision*), al-Qur'an adalah baharu dan diciptakan Tuhan, Tuhan mempunyai kewajiban-kewajiban terhadap manusia, manusia mempunyai kemauan dan mampu mewujudkan

Baik pemikiran teologi Islam klasik maupun teologi Islam modern memiliki coraknya masing-masing. Harun Nasution memperkenalkan tiga corak teologi Islam klasik, yaitu liberal atau rasional,¹⁵ tradisional, dan antara rasional dan tradisional.¹⁶ Adapun

perbuatan-perbuatannya sendiri (identik dengan faham Qadariah), wahyu berfungsi konfirmasi dan informasi (memperkuat dan menyempurnakan pengetahuan-pengetahuan akal). Adapun pemikiran teologi Asy'ariah dan Maturidiah Bukhara adalah Tuhan mempunyai sifat yang kekal, Tuhan memiliki kekuasaan dan kehendak mutlak, dan ayat-ayat *anthropomorphisme* tidak dita'wilkan, manusia dapat melihat Tuhan di akhirat (*beatific vision*), al-Qur'an adalah sifat Tuhan dan kekal, Tuhan tidak memiliki kewajiban-kewajiban terhadap manusia, perbuatan manusia diciptakan Tuhan (identik dengan paham Jabariah), wahyu berfungsi sebagai informasi. Lihat: Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 79-146.

¹⁴Adapun pemikiran teologi Islam modern dan teologi Islam postmodernisme (sebagaimana yang disebutkan M. Amin Abdullah) memunculkan *shifting paradigm* (pergeseran paradigma). Teologi Islam modern memunculkan ide-ide modernisasi. Lihat: M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), h. 84. Pemikiran teologi Islam modern meliputi: modernisasi di bidang keagamaan, modernisasi di bidang pendidikan, modernisasi di bidang politik, modernisasi di bidang hukum, ekonomi, dan sosial. Lihat: Albert Hourani, *Arabic Thought in The Liberal Age 1798-1939*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), h. 228. Pemikiran teologi Islam modern menjadi spirit bagi pembangunan nasional dan membebaskan umat Islam Indonesia dari pola pikir tradisional, non ilmiah, non filosofis, dan terbelakang sehingga Islam menjadi *common plat form* dan rahmat bagi seluruh umat manusia sepanjang waktu dan tempat (*shalih li kulli zaman wa makan*). Harun Nasution, *Islam Rasional*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 113-146. Salah satu contoh pemikiran teolog modern adalah pemikiran teologi Kuntowijoyo menghendaki: teologi pembebasan (membebaskan umat Islam dari alam pikiran yang stagnan), teori yang teraplikasi (nilai-nilai Islam yang normatif diaktualkan menjadi perilaku), aplikasi yang berteori (mentrasformasikan nilai-nilai Islam yang normatif menjadi ilmu sebelum diaktualisasikan menjadi perilaku). Lihat: A. E. Priyono, (Ed.), *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1991), h. 164-165.

¹⁵Adapun ciri-ciri teologi tradisional yaitu cenderung untuk menganut filsafat fatalisme atau Jabariyah, tradisional, statis dalam sikap dan pemikiran, tidak percaya pada *sunnatullah*, terikat pada arti tekstual ayat, orientasi akhirat dan spiritual *an sich*, tidak ilmiah dan tidak rasional, tidak filosofis, tidak produktif. Lihat: Harun Nasution, *Islam Rasional*, (Bandung: Mizan, 1994), Lihat Juga: Harun Nasution, *Teologi Islam ...* h. x. Lihat juga: Sirajuddin Zar, *Konsep Penciptaan Alam dalam Pemikiran Islam, Sains dan al-Qur'an*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994), h. 2.

¹⁶Adapun ciri-ciri teologi rasional atau liberal adalah akal mempunyai daya yang kuat, hanya terikat pada dogma-dogma yang jelas dan tegas (*qat'i*) dari teks al-Qur'an dan Hadis, menyesuaikan hidup dengan perubahan zaman dan perkembangan yang muncul dalam masyarakat modern, bersifat filosofis sehingga sulit ditangkap

corak teologi Islam modern menurut M. Dawam Rahardjo menyebut 4 macam corak teologi, yaitu interpretasi kembali al-Qur'an, aktualisasi tradisi, islamisasi ilmu pengetahuan dan teknologi, dan pribumisasi Islam.¹⁷

Masing-masing corak pemikiran memiliki pendukung, landasan berpikir, dan pengaruh terhadap peradaban umat Islam hingga saat ini. Corak pemikiran teologi rasional mempengaruhi munculnya peradaban yang tinggi. Hal ini telah dibuktikan oleh umat Islam zaman klasik. Para teolog dan ulama pada zaman klasik menganut corak pemikiran teologi rasional. Akibatnya, peradaban mereka mencapai kemajuan dalam berbagai bidang kehidupan. Mereka dinamis, produktif, dan berpikir rasional. Demikian sebaliknya, corak teologi tradisional menyebabkan umat Islam Zaman Pertengahan stagnan dalam berbagai aspek.¹⁸

Untuk mengetahui reaktualisasi pemikiran teologi Islam di Sumatera Selatan pada abad XX apakah klasik atau teologi teosentris, dan bersifat normatif-metafisik atau modern, antroposentris, dan bersifat aktual empiris, atau keduanya, apa-apa saja diskursus pemikirannya, bagaimana coraknya, dan bagaimana pengaruhnya terhadap peradaban umat Islam, maka penelitian ini sangat urgen.

Di samping itu, ada beberapa asumsi yang menjadikan penelitian tentang reaktualisasi pemikiran teologi Islam di Sumatera Selatan pada abad XX sangat urgen untuk diteliti. *Pertama*, ulama Sumatera Selatan abad XVII dan XIX M. mengikuti satu pemikiran teologi besar,¹⁹ akan tetapi tidak serta-merta ulama Sumatera Selatan

oleh golongan awam. Aliran teologi Mu'tazilah dikenal bercorak rasional atau liberal, aliran Asy'ariah bercorak tradisional, aliran Maturidiah Bukahara dan Samarkand bercorak antara rasional dan tradisional. Lihat: Harun Nasution, *Teologi Islam ...*, h. 150-152.

¹⁷M. Dawam Raharjo, "Melihat ke Belakang, Merancang Masa Depan", dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh, *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, (Jakarta: P3M, 1983), h. 1-11.

¹⁸Harun Nasution, *Islam Rasional ...*, h. 112-116. Lihat Juga: Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2008), h. 42-57.

¹⁹Berdasarkan penelitian Zulkifli, ulama Sumatera Selatan pada abad XVIII-XIX M. mengikut aliran Asy'ariah di bidang teologi, mazhab Syafi'i di bidang fiqh,

abad XX mengikuti seluruh pendapat atau ajaran-ajaran mereka secara tidak kritis. Karena itu tidak tertutup kemungkinan jika ulama Sumatera Selatan abad XX M. memiliki pemikiran dan corak teologi yang berbeda dengan ulama sebelumnya.

Para ulama Sumatera Selatan abad XX M. mencoba menafsirkan doktrin Islam dalam bahasa dan formulasi yang dapat diterima oleh masyarakat Sumatera Selatan, sehingga mampu menghadirkan Islam dalam bentuk yang sesuai dengan abad XX M. Masing-masing ulama memiliki teori yang berbeda-beda sesuai dengan latar belakang masing-masing. Pluralitas latar belakang berakces terhadap perbedaan topik dan agenda pemikiran, bahkan juga perbedaan landasan berpijak. Kondisi ini kemungkinan besar memicu munculnya dua kutub aliran teologi Islam di Sumatera Selatan pada abad XX M. Kutub pertama, memahami teologi dalam aspek normatif metafisik. *Subject matter* kutub ini kemungkinan membahas persoalan ketuhanan yang merujuk pada referensi-referensi klasik. Adapun kutub kedua, kemungkinan memahami teologi dalam realitas empirik umat Islam.

Kedua, adanya relevansi antara fakta sejarah dengan teori Harun Nasution. Jika dilihat dari gerakan, peran, aktivitas, pemikiran, dan tulisan ulama Sumatera Selatan pada abad XX M, selintas terkesan produktif. Mengikuti teori Harun Nasution, dapat diasumsikan bahwa ulama Sumatera Selatan *mungkin* bercorak teologi rasional.

Ketiga, adanya perbedaan asumsi antara fakta sejarah, teori Jeroen Peeters, dan teori Harun Nasution. Menurut Jeroen Peeters, ulama Sumatera Selatan pada abad XX M terpecah menjadi *kaum mudo* (Muhammadiyah) dan *kaum tuo* (NU). Para peneliti mengkategorikan Muhammadiyah sebagai organisasi Islam modernis. Jika memakai teori Harun Nasution, maka ulama Muhammadiyah bercorak teologi rasional. Akan tetapi berdasarkan hasil penelitian Muh. Mawangir pada tahun 2004, Muhammadiyah sebagai institusi

dan al-Ghazali di bidang tasawuf. Lihat: Zulkifli, *Ulama Sumatera Selatan ...*, h. 42-56.

bercorak teologi tradisional.²⁰ Sumber data primer yang digunakan Muh. Mawangir adalah AD/ART Muhammadiyah. Sebaliknya, NU sebagai institusi yang dikenal tradisional, tidak tertutup kemungkinan akan menganut corak teologi rasional? Demikian halnya dengan seorang ulama tidak serta merta akan menganut corak teologi yang sama dengan institusi yang dipimpin dan digelutinya.

Keempat, adanya perbedaan antara pola pikir dengan tradisi intelektual dan corak karya ulama Sumatera Selatan. Hasil penelitian Zulkifli pada tahun 2000 menyebutkan bahwa pemikiran keagamaan ulama Sumatera Selatan abad ke-20 M. mengikuti kecenderungan karakteristik pemikiran keagamaan tradisional seperti pemikiran keagamaan ulama Sumatera Selatan pada periode sebelumnya. Akan tetapi, karakteristik tradisional tersebut sudah diperkaya dengan pemikiran-pemikiran modern. Tampaknya, perbedaan dalam tradisi intelektual tidak sepenuhnya membawa perbedaan dalam pemikiran keagamaan. Pemikiran keagamaan yang ditulis dalam format dan sistematika modern ternyata tidak semata-mata menunjukkan karakteristik pemikiran keagamaan modernis.²¹

Hasil penelitian Zulkifli ini terkesan ambigu. Sebab, di satu sisi Zulkifli menyebutkan bahwa karakteristik pemikiran keagamaan ulama Sumatera Selatan abad XX tradisional, akan tetapi pada aspek format dan sistematikanya tergolong modern. Sedangkan menurut Harun Nasution, pemikiran dan corak teologi relevan dengan sikap hidup dan produktivitas. Orang yang memiliki corak pemikiran teologi tradisional, mustahil akan modern karena tidak produktif.²²

²⁰Muh. Mawangir, "Corak Pemikiran Teologi Islam Muhammadiyah", (Palembang: Pusat Penelitian IAIN Raden Fatah Palembang, 2004), h. 80 [tidak diterbitkan].

²¹Zulkifli, *Ulama, Kitab Kuning, dan Buku Putih: Studi tentang Perkembangan Tradisi Intelektual dan Pemikiran Keagamaan Ulama Sumatera Selatan Abad XX*, Laporan Penelitian, (Palembang: Pusat Penelitian IAIN Raden Fatah Palembang, 2000), h. 75.

²²Harun Nasution, *Islam Rasional*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 111-121.

Ciri-ciri tradisional seperti yang diformulasikan Harun Nasution tersebut, selintas mungkin tidak terlihat pada ulama Sumatera Selatan abad XX. Ulama Sumatera Selatan abad XX selintas dapat diasumsikan terkesan ilmiah, rasional, produktif, dinamis, berfikir filosofis, orientasi pada dunia dan ahirat secara harmonis. Mereka dapat diasumsikan memiliki sikap dinamis dan produktif. Hal ini paralel dengan penelitian Zulkifli yang menemukan bahwa gagasan-gagasan dan gerakan-gerakan ulama membebaskan masyarakat Palembang dari belenggu kolonial dan ketertinggalan.²³

Menurut penelitian Azhari Ali, ulama Palembang sangat produktif karena berperan dalam mengayomi masyarakat, menjawab persoalan-persoalan keagamaan yang muncul di tengah-tengah umat, menjadi *problem solver*, menjadi mediator antara masyarakat tradisional dengan negara modern, da'i yang melaksanakan *amr ma'ruf nahi mungkar* sekaligus mampu mengubah perilaku beragama masyarakat,²⁴ aktif dalam kegiatan politik praktis, mendirikan dan mengelola institusi pendidikan Islam secara formal,²⁵ aktif terlibat dalam pemberdayaan masyarakat madani (*empowerment*), dan pendukung kekuatan elit,²⁶ aktif dalam pembangunan di pedesaan,

²³ Berdasarkan penelitian Zulkifli, ulama Sumatera Selatan pada masa kolonial Belanda memiliki peran yang sangat signifikan, yaitu mendominasi bidang agama, menjadi ulama penghulu, melaksanakan dakwah Islam di Sumatera Selatan, mendirikan mesjid dan langgar, melaksanakan dan mendirikan lembaga pendidikan. Lihat: Zulkifli, *Ulama Sumatera Selatan Pemikiran dan Penerapannya dalam Lintasan Sejarah*, (Palembang: Universitas Sriwijaya, 1999), h. 76-86.

²⁴ Azhari Ali, "Definisi Ulama dan Peranannya dalam Pandangan Masyarakat Palembang Era Kontemporer", Tesis, (Palembang: IAIN Raden Fatah Palembang, 2010), [tidak diterbitkan].

²⁵ Balai Penelitian IAIN Raden Fatah Palembang, "Ulama Sumatera Selatan Pemikiran dan Perjuangannya", (Palembang: IAIN Raden Fatah Palembang, 1995), Laporan Penelitian, h. 14-101 [belum diterbitkan].

²⁶ Hatamar dan Abdurasyid, "Ulama dan Politik di Sumatera Selatan", Laporan Penelitian, (Palembang: Pusat Penelitian IAIN Raden Fatah Palembang, 2003), h. 65-75 [tidak diterbitkan].

meskipun diakui bahwa perannya sebagai motivator dan katalisator pembangunan relatif samar-samar.²⁷

Kelima, Jeroen Peeters menyebutkan bahwa kompleksitas pemikiran keagamaan ulama Sumatera Selatan abad XX urgen diteliti untuk mengetahui karakteristik dan keunikan pemikiran ulama Sumatera Selatan yang tidak ditemukan di daerah lain.²⁸

Keenam, ulama Sumatera Selatan telah memainkan peranan besar dalam sejarah dan masyarakat Sumatera Selatan. Bahkan terdapat sejumlah ulama Sumatera Selatan yang popularitasnya mencapai kaliber nasional dan regional. Bahkan karya-karya mereka telah tersebar di wilayah Asia Tenggara dan mempengaruhi kehidupan religiokultural masyarakat, sehingga tidaklah adil jika dilupakan sebagai sumber atau referensi utama dalam penulisan sejarah kebudayaan Islam di Nusantara. Berbeda dengan artefak atau inskripsi yang keterangannya terbatas. Pemikiran ulama Sumatera Selatan itu memuat keterangan yang luas dan mendalam tentang seluk-beluk ajaran Islam, amalannya, dan manifestasinya dalam berbagai lapangan kehidupan. Karena itu, pemikiran dan corak teologi Islam ulama Sumatera Selatan abad XX M sangat urgen untuk diteliti, untuk menghargai dan menghormati jasa-jasa mereka dan untuk menpublikasikan kearifan lokal yang belum terpublikasi secara luas, ilmiah, dan sistematis.

Ketujuh, Jalaluddin *et.al.* menyebutkan bahwa penelitian terhadap ulama Sumatera Selatan sangat urgen dilakukan karena banyak ulama-ulama Sumatera Selatan yang belum terungkap dan

²⁷ Balai Penelitian IAIN Raden Fatah Palembang, “Studi tentang Persepsi Sosial terhadap Peranan Ulama dalam Pembangunan Pedesaan”, Laporan Penelitian, (Palembang: IAIN Raden Fatah Palembang, 1993), [belum diterbitkan].

²⁸Sejak abad ke-16 hingga awal abad ke-20 M., tradisi intelektual Nusantara merupakan produk yang lahir dari kontak dan komunikasi intensif antara Nusantara dan Timur Tengah. Beberapa ulama Sumatera Selatan berusaha mentransmisi kitab-kitab kuning berbahasa Arab ke beberapa bahasa daerah. Ulama juga memproduksi kitab-kitab yang berbahasa Arab dan bahasa Melayu. Lihat: Affandi Mochtar, “*Mulahazhah ‘Amah ‘an al-Kutub al-Shafira’ fi al-Ma’ahid al-Diniyyah*”, *Studia Islamika*, Vol. 3 No. 2, 1996, h. 123.

terpublikasi seperti ulama Timur Tengah. Hal ini disebabkan karena: kelangkaan data sejarah, perjuangan mereka masih bersifat lokal, sikap *tawadhu* ulama yang tidak mau dipublikasi jasa dan perjuangannya, karena takut riya, tradisi tutur lisan masyarakat Sumatera Selatan. Bahkan murid-murid dan keturunan para ulama itu sendiri, jarang yang menulis biografi dan pemikiran ulama. Kalaupun ada, dalam bentuk yang terbatas dan belum sistematis.²⁹

Kedelapan, untuk mengetahui landasan dan spirit jihad ulama. Sebab, teologi Islam merupakan *leberating force*, kekuatan pembebas umat manusia. Di samping itu, pemikiran teologi Islam ulama Sumatera Selatan abad XX M memberikan deskripsi Islam menurut perspektif pemeluknya sendiri. Dalam batas tertentu pula teks-teks itu berhasil menyadarkan pembaca Nusantara, khususnya masyarakat Sumatera Selatan tentang urgensi budaya membaca dan menulis.

Pemikiran teologi Islam ulama Sumatera Selatan abad XX M menggambarkan idealisme atau falsafah, pandangan hidup, nilai ilmu, adat, budi, kesadaran dari segi agama, moral dan masyarakatnya sehingga mampu untuk meninggalkan kesan dari aspek budaya, pemikiran, pandangan dan falsafah hidup suatu bangsa. Di samping itu, pemikiran ulama Sumatera Selatan menjadi teladan dan sumber ilham bagi penulisan karya sejenis. Bahkan beberapa gagasan penting dari ulama Sumatera Selatan, termasuk wawasan keilmuan, estetika, dan etika (akhlak) dilanjutkan oleh penulis-penulis abad XXI M dengan memberinya cita rasa modern.³⁰

Kesembilan, pemikiran dan corak teologi ulama Sumatera Selatan abad XX M merupakan mata rantai dari sejarah keislaman di Nusantara. Sejarah merupakan proses yang berkesinambungan dalam interaksi masa lalu dan masa kini. Pemikiran dan corak teologi Islam ulama Sumatera Selatan tidak dapat dipisahkan dari kehidupan masyarakat Sumatera Selatan pada abad XX M. Karena peran mereka

²⁹Jalaluddin *et. al.*, Ulama Sumatera Selatan Pemikiran dan Perjuangannya, *Laporan Penelitian*, (Palembang: Balai Penelitian IAIN Raden Fatah Palembang, 1995), h. 6-7, [tidak diterbitkan].

³⁰Zulkifli, Ulama, Kitab Kuning, dan Buku Putih, *Laporan Penelitian*, (Palembang: IAIN Raden Fatah, 2000), h. 75.

sebagai tokoh dan pemimpin non formal yang sangat dominan dalam membangun masyarakat Sumatera Selatan. Penelitian ini dapat ditelusuri melalui peninggalan mereka dalam bentuk institusi keagamaan dan pendidikan, murid-muridnya, tulisan-tulisannya dalam bentuk naskah atau buku. Hal ini bertujuan untuk merekonstruksi pemikiran dan corak teologi ulama Sumatera Selatan abad XX M. Rekonstruksi ini tidak bermaksud untuk mengklaim kebenaran dan memutlakan kebenaran itu sendiri. Sebab, semua corak teologi tidak ada yang bertentangan dengan ajaran dasar Islam.

Berdasarkan deskripsi di atas, maka penelitian terhadap “Reaktualisasi Pemikiran Teologi Islam di Sumatera Selatan pada Abad XX M” sangat signifikan dilakukan. Hal ini dimaksudkan untuk memetakan pemikiran dan corak teologi Islam ulama Sumatera Selatan abad XX dan pengaruhnya terhadap umat Islam. Di samping itu, dewasa ini banyak kaum terpelajar Indonesia yang tidak tahu kekayaan khazanah kearifan lokal Nusantara, khususnya Sumatera Selatan. Karena itu sedikit sekali para peneliti yang berminat untuk menelitinya.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan perspektif historis sebagaimana yang dideskripsikan di atas, maka dapat diidentifikasi masalah-masalah keislaman yang terjadi di Sumatera Selatan pada abad XX M. sebagai berikut:

1. Terdapat berbagai pola pemikiran keislaman yang sangat mungkin teridentifikasi pada pemikiran ulama Sumatera Selatan.
2. Adanya keragaman artikulasi tradisi keagamaan dan sistem sosial di Sumatera Selatan sebagai akibat dari pola dan corak pemikiran keagamaan ulama.
3. Problematika umat Islam Sumatera Selatan dalam kehidupan ekonomi, politik, ideologi, ilmu pengetahuan, dan teknologi sangat varian sehingga dapat memunculkan pemikiran baru di kalangan para ulama Sumatera Selatan pada abad XX.

4. Pemikiran ulama Sumatera Selatan sangat kompleks sehingga membutuhkan identifikasi dan penelusuran ilmiah.
5. Problematika umat Islam Sumatera Selatan yang cenderung tradisional, non ilmiah, non filosofis, dan hidup dalam absurditas,³¹ memungkinkan terbangunnya berbagai macam corak pemikiran teologi, sehingga sangat signifikan untuk ditelesuri secara akademik-ilmiah.

Berdasarkan masalah-masalah keislaman di atas, maka pemikiran teologi ulama Sumatera Selatan abad XX M terbagi dalam dua kutub. *Pertama*, memahami teologi Islam dalam aspek normatif metafisik. Kutub ini merujuk pada referensi-referensi klasik. Kutub ini disebut dengan teologi Islam teosentris. *Subject matter* kutub ini membahas persoalan ketuhanan.³²

Kedua, memahami teologi Islam dalam realitas empirik umat Islam (aktual-empiris). Kutub ini membahas tentang ajaran Islam secara universal. Kutub ini disebut dengan teologi Islam antroposentris. *Subject matter* kutub ini membahas pemikiran sistematis tentang Tuhan yang berhubungan dengan alam, pendidikan, politik praktis, kebebasan, aktivisme positif, budaya, modernisasi dan implikasinya, aktualisasi ajaran Islam melalui pemahaman empiris-historis, berbagai persoalan kemasyarakatan, dan interpretasi terhadap ajaran Islam yang universal sebagaimana termaktub dalam al-Qur'an dan Hadis.³³

Kedua *subject matter* di atas menjadi obyek kajian para ulama Sumatera Selatan abad XX M. Karena itu, kedua *subject matter* tersebut akan dianalisis pada penelitian ini.

³¹Heri Junaidi (Ed.), *Komunikasi Ulama-Umara, Hasil Muktamar Ulama dan Umara Se-Sumatera Selatan 19-20 Desember 2005*, (Palembang: 2005), h. 14-15, 33-45, 55-57, 60-61, 100-102, 136-137.

³²Ris'an Rusli, *Teologi Islam*, (Palembang: Tunas Gemilang Press, 2014), h. 2-3. Lihat Juga: Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. xi-xii.

³³M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 52-54. Lihat Juga: M. Amin Rais, *Tauhid Sosial: Formula Menggempur Kesenjangan*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 109-110.

Sedangkan masalah-masalah yang terkait dengan ulama Sumatera Selatan pada abad XX M. dapat diidentifikasi sebagai berikut:

1. Ulama Sumatera Selatan abad XX M secara personal memiliki latar belakang yang berbeda-beda dari berbagai sisi.
2. Ulama Sumatera Selatan terdiri dari ulama pemerintah, ulama independen, ulama lahir, ulama *mujaddid* atau *refomer*, ada ulama sufi dan ulama thareqat, ulama *mujahid*, dan ulama organisasi.

Berdasarkan kepada problematika teologi dan mengikuti introduksi J. Suyuti Pulungan, maka dapat diidentifikasi bahwa ulama-ulama Sumatera Selatan abad XX M yang akan menjadi obyek penelitian ini dapat dikelompokkan pada tiga kelompok. Ketiga kelompok tersebut, yaitu, ulama independen (bebas), ulama pemerintah, dan ulama organisasi.³⁴

C. Batasan Masalah

Agar penelitian ini lebih fokus, maka masalah penelitian ini dibatasi secara dimensional, temporal, dan spacial. Secara dimensional, fokus penelitian ini adalah pemikiran teologi Islam ulama Sumatera Selatan *an-sich*. Kuntowijoyo mengklasifikasikannya kepada dua formulasi, yaitu normatif-metafisik dan refleksi aktual-empiris. Dimensi normatif-metafisik terfokus pada pembahasan akal dan wahyu, fungsi wahyu, *free will dan predestination*, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, keadilan Tuhan, perbuatan-perbuatan Tuhan, sifat-sifat Tuhan, dan konsep iman. Sedangkan dimensi refleksi aktual-empiris terfokus pada pembahasan reorientasi pemahaman keagamaan ulama Sumatera Selatan dalam menyikapi realitas kemodernan yang aktual dan empiris.³⁵

³⁴J. Suyuti Pulungan dan Zulkifli, *Peranan Ulama dalam Pengelolaan Lingkungan Hidup di Kotamadya Palembang*, (Palembang: Pusat Penelitian IAIN Raden Fatah Palembang, 1996), h. 79 [tidak diterbitkan].

³⁵Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1991), h. 286.-287.

Penelitian ini terfokus hanya pada pemikiran dan corak teologi Islam, bukan pemikiran *tawhid* ulama Sumatera Selatan. Hal ini disebabkan karena menurut Harun Nasution ilmu *tawhid* yang diajarkan di Indonesia kurang filosofis, kurang radikal, dan bersifat sepihak. Pada umumnya, ilmu *tawhid* yang diajarkan di Indonesia adalah ilmu *tawhid* menurut aliran Asy'ariah, sehingga timbul kesan di kalangan sebahagian umat Islam bahwa aliran Asy'ariah adalah satu-satunya teologi yang ada dalam Islam. Padahal jumlah aliran dan corak teologi Islam banyak.³⁶

Secara temporal, penelitian ini terfokus pada ulama Sumatera Selatan yang hidup pada abad XX M. *an sich*. Abad adalah sebutan untuk jangka waktu yang lamanya seratus tahun. Abad XX M. dimulai dari tahun 1901 sampai 2000 M.³⁷ Ulama yang hidup pada abad XX M. cukup banyak. Akan tetapi penelitian ini membatasi pembahasan pada dua perspektif, yaitu perspektif problematika teologi yang muncul pada abad XX M dan kategori ulama yang muncul pada abad XX M. Problematika teologi yang muncul di Indonesia (hampir sama untuk konteks Sumatera Selatan) meliputi soal-soal *furu'* dan pendidikan,³⁸ modernisasi dan implikasinya,³⁹ persoalan teologis-empiris, persoalan politik praktis, terobosan-terobosan pemikiran Islam, Islam sufistik (kearifan perenial dalam istilah Jalaluddin Rachmat), infiltrasi nilai-nilai Islam dalam budaya bangsa.⁴⁰ Di samping batasan di atas, batasan lain yang menjadi pertimbangan adalah karya yang ditinggalkan, baik karya tulis maupun pengaruhnya terhadap perkembangan peradaban teori dan peradaban eksperimen.

Adapun kategori ulama Sumatera Selatan yang hidup pada abad XX M menurut J. Suyuti Pulungan dan Zulkifli, terbatas pada tiga kategori *an sich*, yaitu ulama independen (bebas), ulama pemerintah, dan ulama organisasi. Jeroen Peeters mengintroduksi ulama organisasi

³⁶ Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. ix-x.

³⁷ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), h.1.

³⁸ Harun Nasution, *Islam Rasional*, h. 153-154.

³⁹ Budhy Munawar Rachman, "Berbagai Respon atas Gagasan Pembaruan", dalam *Ulumul Qur'an*, V, IV, No. 1/ 1993, h. 54-58.

⁴⁰ A. Syafi'i Ma'arif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1993), h. 128.

di Sumatera Selatan pada abad XX M ke dalam dua kategori, yaitu ulama tradisional (kaum tuo yang terlembaga dalam organisasi NU) dan ulama modernis (kaum mudo yang terlembaga dalam organisasi Muhammadiyah).⁴¹ Penelitian ini terfokus pada ulama NU saja. Karena, menurut M. Amin Abdullah, tantangan, peluang, hambatan, wilayah pemikiran keagamaan antara NU dan Muhammadiyah jauh berbeda.⁴² Untuk itu, untuk meneliti ulama dari kedua organisasi ini dibutuhkan sebuah penelitian lain, agar analisisnya kritis, tajam, dan utuh berdasarkan atas pertimbangan *religijs*-filosofis yang kuat. Dengan demikian akan diperoleh *shifting paradigm* dan *platform* yang *favourable* dalam wawasan pemikiran keislaman, baik dalam aspek substansi maupun metodologi.

Secara *spacial*, lokus penelitian ini adalah Sumatera Selatan. Secara geografis, kawasan Sumatera Selatan terletak di bagian selatan dari pulau Sumatera. Secara administratif, Provinsi Sumatera Selatan terdiri dari 13 (tigabelas) pemerintah kabupaten dan 4 (empat) pemerintah kota, dengan Palembang sebagai ibukota provinsi.⁴³ Penyebutan Sumatera Selatan dalam penelitian ini tidak tertuju pada batasan “administratif Provinsi Sumatera Selatan”. Karena itu, penelitian ini tidak meneliti ulama yang terdapat pada 13 (tigabelas) pemerintah kabupaten dan 4 (empat) pemerintah kota. Akan tetapi, penelitian ini terfokus pada batasan “kawasan Sumatera Selatan secara geografis”.

Adapun para ulama Sumatera Selatan abad XX M. yang dapat diidentifikasi sebanyak tiga puluh tiga (33) orang. Ulama-ulama tersebut adalah Sayyid Muhsin Al-Musawa (1904-1935), Ki. KMS. H.M. Yunus al-Hafiz (1900-1971), KHA. Rasyid Siddiq al-Hafiz (1905-1992), KI. KMS. Ismail Umary (1912-1971), Ki. KGS. H.M. Sjadjari (1912-1987), Prof. KH. Zainal Abidin Fikry (1916-1990), KI. KMS. H.M. Zen Mukti (1919-1980 M.), KH. Mallawie Husein (1904-

⁴¹Jeroen Peeters, *Kaum Tuo-Kaum Mudo: Perubahan Religijs di Palembang 1821-1942*, (Jakarta: INIS, 1998), h. 158-172.

⁴²M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 251-252.

⁴³Wikipedia Bahasa Indonesia, Ensiklopedia Bebas, *Sumatera Selatan*, Diunduh di https://id.wikipedia.org/wiki/Sumatera_Selatan tanggal 8 Juli 2016.

1949 M.), KMS. Hasan Umary (1916-1947 M.), KH. Anwar Kumpul (1903-1959 M.), KH. Ahmad Azhary (1901-1969 M.), KH. Hasan Kolay (1900- M.), KI. MGS. H. Husin Abu Mansur (1918-1993 M.), Kiai Cek Kuyung (1908-1987 M.), KMS. M. Dahlan Umary (1923-1977 M.), Drs. KH. Husin Abdul Mu'in (1920-1985 M.), KI. R. H. Ahmad (1910-1990 M.), Muallim Nang (1908-1985 M.), KH. Daud Rusydi (1902-1987 M.), KH. Nangtjik al-Karmani (1914-1987 M.), KGS. Ishak Imam (1925-1985 M.), KI. KGS. H. Mattjik Rosyad (1915-1987 M.), K.H. Abunawar (1913-1986 M.), KH. Abdurrahman Zubeir, Habib Muhammad Syekh Abubakar (1922-1993 M.), KI. Matcik Akhir (1919-2000 M.), KHA. Malik Tadjuddin (1918-2000 M.), K.H. R. Zainuddin Fanani, K.H. Zen Syukri, Drs. K.H. Husin Abdul Mu'in (1920-1980 M.),⁴⁴ K.H. Kemas Muhammad Yunus (1900-1971 M.), K.H. Ahmad Azhary (1901-1969 M.), K.H. Abdul Rasyid Shiddiq (1905-1992 M.), Drs. K.H. Husin Abdul Mu'in (1920-1985 M.).⁴⁵

Berdasarkan kepada problematika teologi dan mengikuti introduksi J. Suyuti Pulungan, Zulkifli, dan Jeroen Peeters, maka dapat ditegaskan bahwa ulama-ulama Sumatera Selatan abad XX M yang akan menjadi obyek penelitian ini terbatas pada tiga ulama *an sich*. *Pertama*, K.H. Anwar Kumpul (1903-1959). Ia mewakili ulama independen (bebas). Alasan memilih ulama ini adalah karena pendiri pondok pesantren tertua di Sumatera Selatan yaitu Pondok Pesantren Nurul Islam di Sri Bandung, Ogan Komering Ilir. Pondok ini didirikan pada tahun 1932. Ia juga mewakili ulama Sumatera Selatan yang *concern* dengan problematika teologi normatif-metafisik, pendidikan, *furū'*, aktivis organisasi Islam (PERTI), praktisi politik (pimpinan Masyumi wilayah Ogan Komering Ilir).⁴⁶ Ia adalah haji nahun.⁴⁷ Ia

⁴⁴Kemas H. Andi Syarifuddin dan H. Hendra Zainuddin, *101 Ulama ...*, h. 181-281.

⁴⁵Jalaluddin, *et.al.*, *Ulama Sumatera Selatan ...*, h. 14-101.

⁴⁶Zulkifli, "Ulama Kitab Kuning, dan Buku Putih", (Palembang: Pusat Penelitian IAIN Raden Fatah Palembang, 2000), h. 29-31 [tidak diterbitkan].

⁴⁷Haji nahun adalah jemaah haji yang yang bermukim lama di tanah suci. Tujuan utama mereka ke tanah suci adalah untuk menuntut dan memperdalam pengetahuan agama. Selama belajar di tanah suci, mereka juga menunaikan ibadah haji. Mereka bermukim di tanah suci selama bertahun-tahun, bahkan ada yang

mewakili ulama tidak resmi (ulama bebas) dan ulama *mujaddid* karena banyak mengadakan pembaruan seperti mendirikan pondok pesantren.

Kedua, K.H. Zainal Abidin Fikry. Ia mewakili ulama pemerintah. Alasan pemilihan ulama ini adalah karena guru besar IAIN Raden Fatah, haji nahun. Ia adalah ulama lahir karena *concern* dengan ilmu tafsir. Kemungkinan, ia *concern* dengan politik praktis, modernisasi dan implikasinya, persoalan teologis-empiris, terobosan-terobosan pemikiran Islam, pendidikan, dan *furu'*. Ia adalah *umara'*, beberapa jabatan penting pernah ia duduki seperti rektor IAIN Raden Fatah Palembang selama dua periode.⁴⁸

Ketiga, K.H. M. Zen Syukri. Ia mewakili ulama organisasi. Alasan memilih K.H. M. Zen Syukri adalah karena sesepuh NU (kaum tuo) yang sangat dihormati. Ia mewakili ulama yang *concern* terhadap Islam sufistik, *furu'*, pendidikan. Ia juga mewakili ulama thareqat (ulama *waliyullah*).

D. Rumusan Masalah

Masalah pokok yang diangkat sebagai kajian utama dalam penelitian ini adalah bagaimana pemikiran dan corak teologi Isla, di Sumatera Selatan pada abad XX M serta pengaruhnya terhadap peradaban?

Agar pembahasan dalam penelitian ini dapat terarah dengan benar, maka pertanyaan pokok ini dapat dijabarkan sebagai berikut:

1. Bagaimana pemikiran teologi Islam di Sumatera Selatan pada abad XX M?
2. Bagaimana corak pemikiran teologi Islam di Sumatera Selatan pada abad XX M?
3. Bagaimana pengaruh pemikiran teologi Islam di Sumatera Selatan pada abad XX M terhadap peradaban umat Islam?

sampai puluhan tahun. Lihat: Jeroen Peeters, *Kaum Tuo-Kaum Mudo...*, h. 158-172. Lihat juga: Jalaluddin, "Ulama Sumatera Selatan Pemikiran dan Perjuangannya", (Palembang: Pusat Penelitian IAIN Raden Fatah Palembang, 1995), h. 79 [tidak diterbitkan].

⁴⁸Jalaluddin, *Ulama Sumatera Selatan ...*, h. 73-81.

E. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan penelitian ini adalah untuk menjawab permasalahan di atas yaitu:

- a. Untuk menganalisis dan mengidentifikasi pemikiran teologi Islam di Sumatera Selatan pada abad XX M.
- b. Untuk menganalisis dan menformulasikan corak pemikiran teologi Islam di Sumatera Selatan pada abad XX M.
- c. Untuk menganalisis dan menemukan pengaruh pemikiran dan corak pemikiran teologi Islam di Sumatera Selatan pada abad XX M terhadap peradaban umat Islam.

2. Kegunaan Penelitian

a. Secara Teoritis

Adapun kegunaan penelitian ini secara teoritis adalah sebagai kontribusi akademis untuk memperkaya bahan bacaan ilmiah dan khazanah pemikiran Islam Melayu Nusantara (khususnya tentang ulama Sumatera Selatan pada abad XX M). Di samping itu, sebagai fondasi bagi pengembangan diskursus ulama Melayu Nusantara (khususnya ulama Sumatera Selatan), sebagai khazanah studi sejarah intelektual dan pemikiran teologi Islam di Sumatera Selatan pada abad XX M, dan sebagai perspektif baru terhadap pemikiran dan corak teologi Islam ulama Sumatera Selatan pada abad XX M untuk memahami hakikat kebudayaan dan peradaban masyarakat Sumatera Selatan.

b. Secara Praktis

Adapun kegunaan penelitian ini secara praktis adalah sebagai masukan dan pedoman bagi para stakeholder, praktisi pendidikan, dan da'i untuk peningkatan kualitas ulama Sumatera Selatan, pembangunan dan pengembangan kebudayaan Islam di Sumatera Selatan, pengembangan strategi dan pendekatan dalam pemberdayaan masyarakat Sumatera Selatan, formulasi teologi Islam yang bersifat normatif metafisik dan realitas aktual-empiris, reformasi akhlak bangsa

Indonesia, khususnya Sumatera Selatan, yang sedang mengalami krisis sehingga terwujud bangsa Indonesia yang madani. Secara metodologis, sebagai contoh dan model bagi peneliti selanjutnya yang meneliti masalah yang mirip di wilayah lain.

F. Tinjauan Pustaka

Seperti yang disebut dalam pokok permasalahan di atas, penelitian ini mengkonsentrasikan penyelidikan kepada pemikiran dan corak teologi Islam di Sumatera Selatan abad XX. Sepanjang pengetahuan penulis, belum ada studi khusus penelitian ilmiah yang menyelidikinya.

Meskipun demikian, harus diakui bahwa penelitian yang mirip dengan penelitian ini telah diteliti oleh beberapa peneliti. *Pertama*, disertasi Harun Nasution di Institut Studi Islam di Universitas McGill, Montreal, Quebec, Canada. Disertasi ini kemudian dicetak menjadi buku dengan judul *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* oleh Logos pada tahun 1972. Disertasi ini membahas tentang sejarah, ajaran-ajaran aliran-aliran teologi, analisa dan perbandingan antar aliran-aliran teologi Khawarij, Murji'ah, Qodariah, Jabariah, Mu'tazilah, dan Ahlu Sunnah wal Jama'ah. Dengan demikian disertasi Harun Nasution berbeda dengan penelitian ini, meskipun sama-sama membahas teologi. Jika Harun membahas teologi klasik, maka penelitian ini membahas teologi Islam di Sumatera Selatan abad XX M.

Kedua, penelitian Ris'an Rusli pada tahun 2000 dengan judul "Pemikiran Teologi Mohammad Natsir". Penelitian Ris'an menemukan pemikiran teologi Natsir yang terdiri dari: seruan untuk melakukan ijtihad, akal dapat mengetahui Tuhan, wahyu berfungsi untuk memberi tuntunan bagi manusia, Tuhan berbuat baik dan kebaikan bagi manusia, manusia diberi potensi untuk meningkatkan taraf hidupnya, iman merupakan *tashdiq* dan 'amal.⁴⁹ Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa lokus penelitian Ris'an sangat

⁴⁹Ris'an Rusli, *Pemikiran Teologi Muhammad Natsir, Laporan Penelitian*, (Palembang: Pusat Penelitian IAIN Raden Fatah Palembang, 2000), h. 59, 61, 93, 103, 114, 123, 131 [tidak diterbitkan].

berbeda dengan penelitian ini. Penelitian Ris'an terbatas pada pemikiran teologi Natsir sebagai ulama Minangkabau-Sumatera Barat, sedangkan penelitian ini membahas beberapa ulama Sumatera Selatan.

Ketiga, penelitian Muh. Mawangir pada tahun 2004 dengan judul "Corak Teologi Islam Muhammadiyah." Penelitian ini menemukan corak teologi Muhammadiyah yaitu tradisional.⁵⁰ Dengan demikian, penelitian Muh. Mawangir berbeda dengan penelitian ini. Penelitian Muh. Mawangir meneliti corak teologi Muhammadiyah sebagai sebuah institusi keagamaan, sedangkan penelitian ini membahas corak teologi Islam di Sumatera Selatan abad XX M.

Dapat ditegaskan bahwa penelitian-penelitian terdahulu (disertasi dan penelitian) sangat berbeda dengan penelitian ini. Penelitian-penelitian terdahulu terfokus pada salah satu aspek dari penelitian ini, yaitu pemikiran teologi Islam *an sich*, atau teolog *an sich*. Penelitian ini akan mengungkap tentang istilah-istilah, tema-tema, dan corak teologi Islam di Sumatera Selatan pada abad XX. Karena itu teori, fokus, lokus, batasan dimensional dan temporalnya sangat berbeda dengan penelitian-penelitian terdahulu.

G. Kerangka Teori

Untuk menganalisis pemikiran teologi Islam di Sumatera Selatan pada abad XX M, penelitian ini menggunakan teori Kuntowijoyo yang mengklasifikasikan teologi kepada dua formulasi, *pertama*, teologi klasik yang bersifat normatif-metafisik (refleksi normatif), yaitu pengetahuan tentang Tuhan dan objek-objek kepercayaan lainnya dalam tauhid Islam. Formulasi ini berupa kajian-kajian ulang terhadap ajaran-ajaran dalam pelbagai karya kalam (teologi) klasik seperti Khawarij, Murji'ah, Qadariah, Jabariah, Mu'tazilah, Asy'ariyah, dan Maturidiyah Samarkand dan Bukhara.⁵¹ Menurut Ackermann, *subject matter*-nya terfokus pada struktur-struktur logis argumen-argumen tekstual (normatif) yang terdiri dari:

⁵⁰Muh. Mawangir, Corak Teologi Islam Muhammadiyah, *Laporan Penelitian*, (Palembang: Pusat Penelitian IAIN Raden Fatah Palembang, 2004), h. 15-77, [tidak diterbitkan].

⁵¹Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1991), h. 286.

kedudukan akal, fungsi wahyu, *free will* dan *predestination*, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, keadilan Tuhan, perbuatan-perbuatan Tuhan, sifat-sifat Tuhan, dan konsep iman.⁵² Formulasi ini terbatas pada doktrin sentral tentang ketuhanan dan keesaan Tuhan (tauhid), sehingga disebut dengan teologi teosentris. Pemikiran teologi ini bertumpu pada model “pengalihan” yang hanya memindahkan bunyi teks pada realitas. Teologi klasik merupakan diskursus “doktrin, ajaran, normativitas-metafisika, *das sollen*, yaitu suatu kajian yang telah diatur dalam al-Qur’an dan hadis. Pemikiran ini berasal dari pemahaman wahyu dan kitab secara tekstual atau skriptual dengan menggunakan pendekatan filsafat dan normatif teologis.⁵³

Kedua, teologi modern yang bersifat pembaruan (refleksi aktual-empiris), yaitu proyeksi realitas terhadap teks-teks normatif dalam perspektif ketuhanan. Realitas diidentifikasi secara obyektif kemudian didefinisikan secara kuantitatif dan dicari solusinya melalui bantuan dan legitimasi teks keagamaan dalam perspektif ketuhanan,⁵⁴ sehingga membawa transformasi sosial.⁵⁵ Karena itu, teologi Islam modern disebut dengan teologi antroposentris.⁵⁶ Formulasi ini tidak merekomendasikan perubahan doktrin, tetapi hanya mengubah interpretasinya dan reorientasi pemahaman keagamaan dalam menyikapi realitas kemodernan yang empiris dan memahami persoalan-persoalan kemanusiaan yang terjadi.⁵⁷ Teologi ini merupakan diskursus pemikiran realistik-empirik, *das sein*, yaitu suatu kajian terhadap respon para teolog atas tuntutan modernitas, gerak

⁵²*Subject matter* ini mengabaikan segala sesuatu yang membuat agama dihayati secara semestinya, karena tidak relevan dengan tema-tema yang menyangkut tradisi-tradisi dan kenyataan-kenyataan masyarakat yang terjadi. Lihat: Robert John Ackermann, *Agama sebagai Kritik: Analisis Eksistensi Agama-Agama Besar*, terjemahan oleh Herman Hambut dari *Religion as Critique*, (Yogyakarta: Kanisius, 1985), h.

⁵³*Ibid.*, h. 179-180

⁵⁴Hassan Hanafi, *Agama Ideologi dan Pembangunan ...*, h. 4.

⁵⁵Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, Terj. Tim Pustaka Firdaus, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), h. 118.

⁵⁶M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 42.

⁵⁷Kuntowijoyo, *Paradigma Islam ...*, h. 287.

sejarah dan dinamika perkembangan zaman saat ini. Pemikiran ini menggunakan pendekatan filsafat dan historis empiris. Pendekatan historisitas menggunakan perspektif sosiologi, politik, budaya, ekonomi, pendidikan, seni, dan ilmu-ilmu alam untuk merekonstruksi masa lalu yang menghasilkan wacana keagamaan.⁵⁸

Subject matter teologi modern berkaitan dengan kemanusiaan universal (antroposentris), yaitu keadilan sosial (penghapusan kemiskinan, keterbelakangan, kebodohan, eksploitasi, diskriminasi, dan dehumanisasi), tauhid, *liberation* atau *tahrir* (pembebasan), perubahan sosial, isu-isu global (seperti pluralis, gender, modernitas, rasionalitas, HAM, politik, demokrasi dan partisipasi politik, pendidikan, ekonomi, *al-musawamah* (*egalitarianisme*), emansipasi, *al-'adalah* (keadilan), *al-hurriyah* (kebebasan), toleransi, nasionalisme, patriotisme, ajaran puritanisme dan modernis. *Subject matter* ini digunakan sebagai variabel-variabel untuk menganalisis pemikiran teologi ulama Sumatera Selatan.

Untuk menganalisis corak teologi Islam di Sumatera Selatan pada abad XX, penelitian ini menggunakan dua teori. *Pertama*, teori Harun Nasution untuk pemikiran teologi Islam yang bersifat normatif-metafisik (refleksi normatif). Menurut Harun Nasution, aliran-aliran teologi Islam klasik ada tiga corak, yaitu

liberal atau rasional, tradisional, dan antara rasional dan tradisional.⁵⁹

Teologi rasional adalah pemikiran yang bersifat filosofis dan ilmiah yang muncul di kalangan pemikiran Islam klasik. Harun Nasution menyebut teologi rasional dengan teologi sunnatullah.⁶⁰

Kontra dengan teologi rasional, teologi tradisional⁶¹ menyebabkan umat Islam pada zaman pertengahan menjadi stagnan

⁵⁸K. Bertens, *Panorama Filsafat Modern*, (Jakarta: Teraju, 2005), h. 231.

⁵⁹Harun Nasution, *Teologi Islam ...*, h. ix.

⁶⁰Harun Nasution, *Islam Rasional ...*, h. 116. Lihat juga: Sirajuddin Zar, *Konsep Penciptaan Alam dalam Pemikiran Islam ...*, h. 2.

⁶¹Secara etimologi, tradisional berasal dari kata “tradisi”. Dalam literatur Arab, diartikan tradisional dengan *sunnah* (perikehidupan atau perilaku nabi). Lihat:

dalam berbagai bidang kehidupan, menganut paham fatalisme, *taqlid*, tidak kompetitif menghadapi kompetisi dunia global.⁶²

Berdasarkan karakteristik teologi di atas, maka aliran-aliran teologi klasik dapat dipetakan. Pemikiran kalam Mu'tazilah dan Qadariyah selalu bercorak rasional, sedangkan pemikiran kalam al-Asy'ariah dan Jabariyah selalu disebut bercorak tradisional.⁶³ Adapun aliran kalam Maturidiyyah dan Murji'ah bercorak antara rasional dan tradisional.

Kedua, terhadap teologi Islam yang bersifat pembaruan (refleksi aktual-empiris), penelitian ini menggunakan teori M. Dawam Rahardjo, Jeroen Peeters, dan Fazlurrahman. Teori M. Dawam Rahardjo menyebut lima corak teologi, yaitu corak interpretasi al-Qur'an, corak aktualisasi tradisi, corak Islamisasi ilmu pengetahuan dan teknologi, corak pribumisasi Islam corak orientasi masa.⁶⁴ Teori Jeroen Peeters mengintroduksi pemikiran ulama Sumatera Selatan abad XX kepada dua kategori, yaitu: *a*) ulama tradisional atau konservatif disebut dengan "kaum tuo". *b*) ulama modernis disebut dengan "kaum mudo".⁶⁵ Teori Fazlurrahman menyebut tiga tipologi pemikiran ulama, yaitu tradisional, modernis, dan neo-modernisme.⁶⁶

Setiap ulama memiliki pemikiran dan corak teologi yang berbeda dan sulit untuk didamaikan.⁶⁷ Lebih lanjut memunculkan

Ahmad Warson al-Munawir, *Kamus Arab Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1984), h. 716.

⁶²Harun Nasution, *Islam Rasional ...*, Lihat juga: Sirajuddin Zar, *Konsep Penciptaan Alam dalam Pemikiran Islam ...*, h. 1-2.

⁶³Harun Nasution, *Teologi Islam, Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h.ix Lihat juga: Hasan Zaini, *Tafsir Tematik Ayat-Ayat Kalam Tafsir al-Maraghi*, (Jakarta: Pedomana Ilmu Jaya, 1997), h. 7.

⁶⁴M. Dawam Rahardjo, "Melihat ke Belakang Merancang Masa Depan", dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh, *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, (Jakarta: P3M, 1983), h. 1-16.

⁶⁵Jeroen Peeters, *Kaum Mudo Kaum Tuo ...*, h. 158-171.

⁶⁶Fachri Ali dan Bahtiar Efendi, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1986), h. 36-49.

⁶⁷Teori-teori lain yang mengkonstatir corak pemikiran di antaranya: *pertama*, teori Hassan Hanafi yang bercorak teologi pembebasan. Lihat: Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam, Antara Modernisme dan Postmodernisme, Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*, terjemahan dari *Between Modernity and Postmodernity, The Islamic Left and Dr. Hassan Hanafi's Thought: A Critical Reading*,

“klaim kebenaran (*truth claim*)” yang berimplikasi pada pembentukan *mode of thought* yang bersifat partikularistik, eksklusif, dan intoleran.

Corak pemikiran teologi ulama sangat berpengaruh terhadap peradaban. Menurut Harun Nasution, Corak pemikiran teologi rasional mempengaruhi munculnya peradaban yang tinggi. Hal ini telah dibuktikan oleh umat Islam zaman klasik. Peradaban mereka mencapai kemajuan dalam berbagai bidang kehidupan. Sebaliknya, corak pemikiran teologi tradisional mempengaruhi munculnya peradaban yang rendah.⁶⁸ Untuk menganalisis pengaruh corak pemikiran teologi di Sumatera Selatan pada abad XX M terhadap peradaban, penelitian ini menggunakan teori J. Suyuti Pulungan, Ahmad Shalaby dan Koentjaraningrat.

Menurut J. Suyuti Pulungan, peradaban merupakan jenjang keberadaan tertinggi yang dapat dicapai oleh suatu kebudayaan yang bersifat artifisial, tidak metafisis, tidak berjiwa, dan dikuasai oleh intelek.⁶⁹ Ahmad Syalaby menyebut dua kategori peradaban, yaitu

(Yogyakarta: LKIS, 1993), h. xiv. *Kedua*, teori Fachry Ali dan Bachtiar menyebutkan empat macam corak teologi, yaitu neo-modernisme, corak sosialisme-demokrasi, corak internasionalisme-universalisme, corak modernisme. Lihat: Fachry Alli dan Bachtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1992), h. 157-175. *Ketiga*, teori Moeslim Abdurrahman menyebutkan tiga corak, yaitu rasional corak hermeneutik dengan karakteristik, corak transformatif atau corak teologi alternatif. Lihat: Muntaha Azhari dan Abdul Mun'in Saleh, *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, (Jakarta: P3M, 1983), h.224-225. *Keempat*, teori Budhy Munawar Rachman menyebutkan tiga corak teologi, yaitu rasional, hermeneutik, dan emansipatoris. Teori ini hampir sama dengan teori Moeslim Abdurrahman. Perbedaannya hanya pada penggunaan istilah untuk corak ketiga. Moeslim Abdurrahman menggunakan istilah transformatif, sedangkan Budhy Munawar Rachman menggunakan istilah emansipatoris. Lihat: Budhy Munawar Rachman, *Pemikir Teologi Sosial Kaum Pembaru Islam Masa Orde Baru*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992). *Kelima*, teori Masdar F. Mas'udi menyebut tiga corak teologi, yaitu corak elitis, corak populis, corak dialektis empiris. Lihat: Masdar F. Mas'udi, *Tela'ah Kritis atas Teologi Muktazilah*, dalam Munawar Rachman, (Ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994), h. 124. *Keenam*, teori Sayyed Hosein Nasr. Ia menyebut 4 prototip pemikiran ulama pada era kontemporer, yaitu fundamentalis, modernis, misianis, dan tradisional. Lihat: Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2001), h. 29.

⁶⁸Harun Nasution, *Islam Rasional ...*, h. 112-116. Lihat Juga: Badri yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2008), h. 42-57.

⁶⁹J. Suyuti Pulungan, *Sejarah Peradaban Islam ...*, h.9.

peradaban teori dan peradaban eksperimen.⁷⁰ Menurut Koentjaraningrat yang kemudian dikutip J. Suyuti Pulungan, wujud peradaban terdiri dari ide-ide, norma-norma, aktivitas perilaku manusia, dan benda-benda.⁷¹

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini dapat ditinjau dari lima aspek, yaitu tujuannya, pendekatannya, bidang ilmunya, variabel, dan tempat penelitian. Kelima aspek ini akan dideskripsikan untuk mendeskripsikan posisi penelitian ini.

Ditinjau dari tujuannya, jenis penelitian dikelompokkan menjadi penelitian murni, terapan, penelitian eksploratif, *development research* atau *operation research*, dan penelitian verifikatif.⁷² Adapun tujuan penelitian ini sebagaimana telah disebut di atas adalah *development research* (penelitian pengembangan), yaitu untuk mengembangkan, memperluas, dan menggali lebih dalam teori-teori tentang pemikiran dan corak teologi dan pengaruhnya terhadap peradaban.

Ditinjau dari pendekatannya, jenis penelitian kuantitatif terdiri dari pendekatan bujur dan pendekatan silang.⁷³ Adapun penelitian kualitatif terdiri dari penelitian kualitatif pendekatan positivistik, penelitian kualitatif pendekatan rasionalistik, penelitian kualitatif pendekatan fenomenologik, penelitian kualitatif pendekatan realisme metafisik.⁷⁴

⁷⁰Ahmad Shalaby, *Sejarah dan Kebudayaan Islam 1*, terj. Mukhtar Yahya, (Jakarta: Pustaka al-Husna Baru, 2007), h. 25-26.

⁷¹J. Suyuti Pulungan, *Sejarah Peradaban Islam*, (Palembang: Grafindo Telindo Press, 2009), h.16-17.

⁷²J. Suyuti Pulungan, *Pemimpin dan Kepemimpinan dalam Perspektif Islam*, (Yogyakarta: Idea Press, 2014), h. 14. Lihat Juga: Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*, (Bandung: Alfabeta, 2008), h. 4.

⁷³Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*, (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2006), h. 10. Lihat Juga: J. Suyuti Pulungan, *Pemimpin dan Kepemimpinan ...*, h. 14.

⁷⁴Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996), h. 6-13.

Penelitian ini menggunakan pendekatan penelitian kualitatif rasionalistik. Penentuan pendekatan penelitian ini didasarkan pada tiga argumentasi. *Pertama*, karena penelitian ini merupakan penelitian pendekatan kualitatif dan menggunakan data kualitatif. *Kedua*, penelitian ini menggunakan bahan analisis dari fakta-fakta yang telah lalu, yaitu fakta-fakta yang berkaitan dengan ulama Sumatera Selatan dimulai dari tahun 1901 sampai 2000 M. *Ketiga*, objek yang dikaji adalah nash-nash al-Qur'an, hadis, pemikiran ulama Sumatera Selatan abad XX M. *Keempat*, penelitian ini mencoba menjelaskan kausalitas konsep-konsep yang dipakai dalam penelitian ini. *Kelima*, penelitian ini menggunakan paradigma filosofis⁷⁵ dengan memakai dua metode, yaitu metode holistika dan analitis kritis. Metode holistika digunakan untuk melihat sosok dan pemikiran teologi Islam di Sumatera Selatan abad XX M yang bersifat temporal sesuai dengan tematik zamannya dan dipengaruhi oleh *setting* sosial dan wacana intelektual.⁷⁶ Metode analitis kritis digunakan untuk membandingkan pemikiran-pemikiran teologi Islam klasik dan para teolog modern serta pengaruhnya terhadap ulama Sumatera Selatan abad XX M. Dengan metode ini akan dilakukan pendeskripsian, pembahasan, perbandingan, dan pengkritikan terhadap pemikiran teologi Islam ulama Sumatera Selatan abad XX M. Ada lima langkah yang ditempuh; (1) mendeskripsikan gagasan inti dari pemikiran ulama Sumatera Selatan abad XX M; (2) membahas gagasan inti, yang pada hakikatnya memberikan penafsiran peneliti terhadap gagasan yang telah dideskripsikan; (3) melakukan kritik terhadap gagasan inti dengan menyimpulkan kelebihan dan kekurangan gagasan tersebut; (4) melakukan studi analitis terhadap gagasan inti dengan memperbandingkan, menghubungkan,

⁷⁵Menurut Jalaluddin, agama dapat diteliti dengan menggunakan berbagai paradigma. Lihat: Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam ...*, h. 28. Paradigma penelitian keagamaan meliputi penelitian ilmu sosial, penelitian legalistik, dan penelitian filosofis. Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (Ed.), *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), h. 92. Menurut Bakker, metode filosofis sebagai berikut: metode kritis, intuitif, skolastik, matematis, empiris, transedental, dialektis, fenomenologis, neo-positivis, dan analitis bahasa. Lihat: Mastuhu dan M. Deden Ridwan, *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan Antar-Disiplin Ilmu Agama*, (Bandung: Nuansa, 1998), h. 58.

⁷⁶Anton Bakker dan Achmad Harris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Kanisius, Yogyakarta, 1999), h. 46.

mengembangkan model rasional, dan penelitian historis, (5) menyimpulkan hasil penelitian.⁷⁷

Ditinjau dari bidang ilmunya, semua bidang ilmu memerlukan aktivitas penelitian untuk mengembangkan ilmunya. Bidang ilmu penelitian ini adalah ilmu kalam atau teologi Islam.

Ditinjau dari tempatnya, penelitian dapat dilakukan pada tiga tempat, yaitu laboratorium yang disebut dengan *laboratory research* (penelitian laboratorium), lapangan yang disebut dengan *field research* (penelitian lapangan), dan perpustakaan yang disebut dengan *library research* (penelitian perpustakaan).⁷⁸ Penelitian ini merupakan *library research*, karena fokus kajiannya adalah teks Islam, doktrin, dan Islam pemikiran. Penelitian ini mengadakan studi kepustakaan di Sumatera Selatan melalui penela'ahan, penelitian, penganalisaan, dan perbandingan buku-buku, makalah, majalah, dan bahan bacaan lain yang relevan dengan dengan fokus penelitian.

Ditinjau dari variabel penelitian, jenis penelitian ada dua yaitu penelitian deskriptif dan penelitian eksperimen. Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif kualitatif, karena penelitian ini menggambarkan variabel masa lalau. Dalam penelitian terdapat lima macam variabel, yaitu variabel independen, variabel dependen, variabel moderator, variabel intervening, dan variabel kontrol. Adapun variabel penelitian ini terdiri dari: *pertama*, variabel independen yaitu pemikiran dan corak teologi Islam di Sumatera Selatan pada abad XX M. *Kedua*, variabel dependen yaitu peradaban Sumatera Selatan abad XX M. Kedua variabel ini memiliki karakteristik yang dipandang unik.

2. Jenis dan Sumber Data

Jenis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah data *kualitatif*, yaitu data-data yang bersifat verbal dalam bentuk kata-kata

⁷⁷Studi memperbandingkan adalah upaya menemukan perbedaan antara dua atau lebih objek penelitian. Perbedaan yang dicari dapat bersifat metodologis atau materi. Studi menghubungkan adalah mengkaji hubungan dari gagasan orang lain. Studi mengembangkan model rasional adalah menganalisa serangkaian gagasan yang saling berkaitan dan membentuk satu kesatuan yang utuh berupa sistem. *Ibid.*, h. 46.

⁷⁸J. Suyuti Pulungan, *Pemimpin dan Kepemimpinan ...*, h. 14.

dan simbol tertentu yang dinyatakan dalam label, nama, dan simbol. Data verbal, bukan dalam bentuk angka, sering muncul dalam kata yang berbeda dengan maksud yang sama, atau sebaliknya; sering muncul dalam kalimat yang panjang lebar; atau singkat akan tetapi perlu dilacak maksudnya.⁷⁹

Data Kualitatif tersebut diperoleh dari sumber data. Sumber data penelitian ini adalah sumber data literer, yaitu diperoleh dari sumber-sumber dokumentasi, termasuk bahan kepustakaan. Sumber data penelitian ini ada dua, yaitu sumber data primer dan sumber data skunder.

Sumber data primer adalah data pokok atau sumber data utama. Adapun sumber data primer penelitian ini adalah karya-karya ulama Sumatera Selatan abad XX M. Seperti yang disebutkan pada identifikasi dan batasan masalah di atas, penelitian ini terfokus pada tiga ulama. *Pertama*, karya-karya K.H. Anwar Kumpul (1903-1959) yang relevan dengan teologi yaitu: *'Aqid al-Iman*, *'Aqidah al-Ghulam. Tahlil*, dan *Sejarah Nabi*. *Kedua*, karya-karya K.H. M. Zen Syukri yang relevan dengan teologi yaitu: *Risalah Tauhid* (1960), *Melepaskan Diri dari Bahaya Syirik I dan II* (1964), *Keimanan Kepada Allah* (1972), *al-Qurbah: Pendekatan Diri kepada Allah* (1978), *Qutul Qalbi: Santapan Jiwa* (1984), *Iman dan Menghadapi Maut* (1995), *Risalah Ratib Samman dan Silsilahnya* (1989). *Ketiga*, karya-karya K.H. Zainal Abidin Fikry yaitu *Al-Lisan Az-Zakir*.

Adapun sumber data sekunder adalah sumber kedua dari sumber pokok data. Data ini penulis dapatkan dari internet, surat kabar, buku-buku, makalah, majalah, dan dokumentasi yang berkaitan dengan masalah penelitian ini, seperti penelitian H.M. Ghazi Badrie tentang Peranan K.H. Anwar dalam Peningkatan Sumber Daya Manusia, Zulkifli tentang Ulama Kitab Kuning dan Buku Putih (Perkembangan Tradisi Intelektual Ulama Sumatera Selatan Abad XX), Tim Peneliti IAIN Raden Fatah tentang Ulama Sumatera Selatan dan Perjuangannya, Buku Izzah Zen Syukri dengan judul Rekaman Kehidupan K.H. Muhammad Zen Syukri, dan dokumentasi Pondok Pesantren Nurul Islam Seribandung.

⁷⁹Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif ...*, h. 29.

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ada dua, yaitu: *pertama*, studi pustaka dan dokumentasi dengan kegiatan membaca sumber, mencatat, dan mengkategorikan data berdasarkan sub-sub masalah, mereduksi data dan menganalisis selama pengumpulan data. Penelitian ini menela'ah, menganalisa, dan membandingkan buku-buku, makalah, majalah, laporan penelitian, jurnal, surat kabar, sumber-sumber tertulis berupa risalah, dan bahan bacaan lain yang relevan dengan fokus penelitian. Secara spesifik, penelitian ini menela'ah karya-karya ulama Sumatera Selatan abad XX M yang mengintegrasikan ilmu dengan wahyu Allah. Karena itu, studi ini merupakan studi pustaka *geisteswissenschaften* yang lebih menekankan pada analisa filosofik dan teoritik.⁸⁰ Secara teknis operasional, peneliti menggunakan kartu-kartu untuk menyimpan data dan fakta penting yang diperlukan untuk menyusun rekonstruksi atau historiografi dan menyusun rujukan pustaka atau catatan kaki.

Adapun langkah-langkah yang ditempuh pada tahap ini sebagai berikut:

- a. Melakukan observasi awal terhadap literatur-literatur yang berhubungan dengan pokok persoalan penelitian, yaitu karya-karya ulama Sumatera Selatan abad XX M.
- b. Inventarisasi bahan penelitian untuk mencari informasi sebanyak-banyaknya dan menyeleksi bahan-bahan kepustakaan yang dapat dijadikan sebagai sumber data.
- c. Mengklasifikasikan literatur-literatur tersebut untuk dijadikan sebagai sumber primer ataupun sekunder.

Kedua, wawancara. Peneliti menggunakan wawancara sebagai alat *re-checking* atau pembuktian terhadap informasi atau keterangan yang diperoleh sebelumnya dari literatur-literatur. Tehnik wawancara yang digunakan adalah *in-depth interview* (wawancara mendalam),

⁸⁰Menurut Noeng Muhadjir, studi pustaka *geisteswissenschaften* mencakup disiplin ilmu hukum, antropologi, filsafat, studi teks, sastra. Termasuk di dalamnya ilmu kalam (teologi). Studi ini meliputi telaah teoritik suatu disiplin ilmu yang dilanjutkan dengan uji empirik, tela'ah teori linguistik, studi karya sastra, dan tela'ah yang memerlukan olahan filosofik atau teoritik. Lihat Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1992), h. 158-159.

yaitu cara tanya jawab sambil bertatap muka antara peneliti dengan informan (orang yang diwawancarai), dengan atau tanpa menggunakan *guide* (pedoman) wawancara.⁸¹

Bentuk wawancara yang digunakan dalam penelitian ini adalah wawancara terstruktur. Peneliti mempersiapkan daftar pertanyaannya secara sistematis. Wawancara dilakukan *aloanamnesa* (wawancara dengan keluarga responden). Adapun informan yang diwawancarai adalah: anak biologis dari K.H. Anwar (Syazali Tidar Anwar dan Djawanah Anwar) dan anak ideologisnya (Duski Ibrahim), anak biologis dari K.H. Muhammad Zen Syukri (Izzah Zen Syukri dan Husni Ateh) dan anak ideologisnya (Kemas Andi Syarifuddin, Ihsan, Lidia), anak biologis dari K.H. Zainal Abidin Fikry (Noviarni) dan anak ideologisnya (Jalaluddin dan Abdurrahman, Lc).

Ketiga, observasi. Menurut Hadi, observasi adalah pengamatan dan pencatatan dengan sistematis fenomena-fenomena yang diselidiki. Jeni-jenis observasi ada empat (4), yaitu: *pertama*, observasi partisipan, yaitu *observer* berada dalam keadaan objek yang diobservasi. *Kedua*, observasi non partisipan, yaitu *observer* tidak ikut berpartisipasi dalam kegiatan. *Ketiga*, observasi sistematis atau observasi berkerangka atau observasi berstruktur, yaitu observasi yang menggunakan kerangka yang memuat faktor-faktor yang telah diatur kategorinya. *Keempat*, observasi non sistematis yaitu observasi yang dilakukan tanpa terlebih dahulu mempersiapkan dan membatasi kerangka yang akan diamati. *Kelima*, observasi eksperimental yaitu

⁸¹Wawancara adalah teknik pengumpulan data yang dilakukan melalui tatap muka dan tanya jawab langsung antara peneliti terhadap nara sumber atau sumber data. Dalam mencari informasi, ada dua jenis wawancara, yaitu *autoanamnesa* (wawancara yang dilakukan dengan subjek atau responden) dan *aloanamnesa* (wawancara dengan keluarga responden). Wawancara terbagi atas wawancara terstruktur dan tidak terstruktur. Wawancara tidak terstruktur adalah wawancara bebas, yaitu peneliti tidak menggunakan pedoman wawancara yang berisi pertanyaan yang akan diajukan secara spesifik, dan hanya memuat poin-poin penting masalah yang ingin digali dari responden. Sedangkan wawancara terstruktur adalah peneliti menggunakan pedoman wawancara. Lihat: Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*, (Bandung: Alfabeta, 2010), h. 138-140.

observer mengadakan pengendalian unsur-unsur penting dalam penelitian, sehingga situasi dapat diatur dan dikendalikan sesuai dengan tujuan penelitian. *Keenam*, observasi non eksperimental yaitu observasi yang dilakukn dengan tidak menimbulkan gejala-gejala tertentu agar dapat diamati.⁸² Observasi yang digunakan dalam penelitian ini adalah observasi non sistematis. Observasi dilakukan dengan cara mengamati dan mencatat langsung pengaruh pemikiran ketiga ulama terhadap peradaban yang ada di Sumatera Selatan.

4. Teknik Analisa Data

Seluruh data yang terhimpun setelah melalui proses pengolahan data, dilakukan analisis data, yaitu menyajikan data dengan cara menghubungkan satu data dengan data lain untuk menjelaskan suatu hal sehingga menghasilkan deskriptif kualitatif, yaitu menerangkan dan menggambarkan fokus penelitian. Penelitian deskriptif kualitatif digunakan untuk menggambarkan “apa adanya” fokus penelitian dan untuk mendapatkan generalisasi dengan memperbandingkan data-data.⁸³ Penelitian deskriptif kualitatif menghasilkan data deskriptif berupa data-data tertulis. Penelitian deskriptif kualitatif dilakukan terhadap obyek penelitian yang bersifat sosiologis dan berkembang apa adanya tanpa manipulasi peneliti seperti pemikiran dan sikap keagamaan ulama Sumatera Selatan abad XX.⁸⁴

Teknik yang digunakan dalam menganalisis data adalah hermeneutik,⁸⁵ yaitu menginterpretasikan atau menafsirkan pemikiran

⁸²Sutrisno Hadi, *Metodologi Research*, (Jakarta: Andi Offset, 1989), h. 137.

⁸³Suharsimi Arikunto, *Manajemen Penelitian*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1993), h. 310 dan Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1989), h. 29.

⁸⁴Lexy Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002), h. 3.

⁸⁵ Secara etimologis, hermeneutika diartikan dengan teori atau filsafat tentang interpretasi makna kata-kata dan ungkapan pengarang dan menjelaskannya kepada orang lain. Sedangkan secara terminologi, Schleiermacher mendefinisikannya dengan upaya kembali kepada arti dan makna asli, sesuai proses batin pengarang teks. Lihat: E. Sumaryono, *Hermeneutika ...*, h. 23. Menurut perspektif Richard E. Palmer, hermeneutik Hermes bermakna menjelaskan (*to explain*), mengekspresikan (*to express*), menegaskan (*to assert*), mendeklarasikan (*to proclaim*), menerjemahkan (*to translate*), atau menafsirkan (*to interpreta*). Lihat: Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu: Positivisme, Post Positivisme, dan Post Modernisme*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2001), h. 101.

ulama Sumatera Selatan abad XX melalui karya-karyanya (naskah tulis) sesuai dengan konteks sosiologis ketika pemikiran itu dikemukakannya. Mazhab ini berpandangan bahwa teks yang ditulis oleh pengarang merupakan ekspresi dan eksposisi eksternal-internal dari pikiran pengarangnya, serta bersifat temporal sesuai dengan fenomena sosial waktu itu. Dalam memahami teks, penulis berupaya menghidupkan kembali ide-ide dan perasaan ulama Sumatera Selatan abad XX M dengan menelusuri nilai kontekstualnya. Upaya ini bertujuan untuk menghindari subjektivitas penulis.⁸⁶

Bentuk hermeneutika yang digunakan dalam penelitian ini ialah gabungan antara hermeneutika teoritis (dicetuskan oleh Friedrich Schleiermacher dan Wilhem Dilthey), hermeneutika filosofis (dicetuskan oleh Martin Heidegger dan Hans G. Gadamer), dan hermeneutika kritis (Jurgen Habermas). Ketiganya saling melengkapi dan relevan dalam meneliti pemikiran dan corak teologi Islam ulama Sumatera Selatan abad XX M. Dalam metode ini, teks dikaji sebagai bentuk “pelambangan” atas sesuatu yang lain.⁸⁷

Hermeneutika teoritis digunakan untuk memproduksi makna yang valid menurut pengagagas teks. Pada penelitian ini, hermeneutika teoritis menggunakan dua pendekatan yaitu: *pertama*, interpretasi gramatis yang menunjuk pada bahasa, baik dalam struktur kalimat maupun interaksi antara bagian-bagian karya ulama Sumatera Selatan abad XX M. *Kedua*, interpretasi psikologis atau pemahaman intuitif (*divinatorischesverstehen*).⁸⁸ Dengan kedua pendekatan ini, peneliti

⁸⁶Secara historis-sosiologis, sejarah perkembangan hermeneutika dapat dilihat dalam enam tipologi, yaitu: hermeneutika atas teks-teks kitab suci, hermeneutika sebagai metode filologis yang memunculkan mazhab hermeneutika transendental (kebenaran dalam teks tidak harus terkait dengan pengarangnya) dan hermeneutika historis-psikologis (teks merupakan eksposisi eksternal dan temporer dari pikiran pengarangnya), hermeneutika sebagai ilmu pemahaman linguistik, hermeneutika dipandang sebagai metodologi ilmu-ilmu kemanusiaan (Wilhem Dilthey), hermeneutika sebagai fenomenologi *dasein* dan pemahaman eksistensial (Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, hermeneutika sebagai sistem penafsiran (Paul Ricoeur). Lihat: Roy J. Howard, *Hermeneutika: Wacana Analitik, Psikososial dan Ontologi*, Terj. Kusmana dan MS. Nasrullah, (Bandung: Nuansa, 2000), h. 41. Lihat juga: Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, (Yogyakarta: Paradigma, 2005), h. 72.

⁸⁷E. Sumaryono, *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat*, (Kanisius, Yogyakarta, 1981), h. 13-19.

⁸⁸*Ibid.*, h. 41.

berupaya menciptakan rekonstruksi imajinatif atas situasi zaman dan kondisi batin para ulama Sumatera Selatan abad XX M. Melalui kedua pendekatan ini juga, peneliti berusaha mereproduksi yaitu menghadirkan kembali seluruh perasaan, pikiran, dan kehendak para ulama Sumatera Selatan abad XX M lewat empati dan rekonstruksi kreatif.

Adapun hermeneutika filosofis digunakan untuk memproduksi makna yang baru. Gadamer menyebut hermeneutika dengan peleburan antara horizon penggagas teks dengan penafsir teks. Hermeneutika ini digunakan untuk menganalisa pemikiran ulama Sumatera Selatan yang bersifat teks simbolik seperti ayat-ayat *anthropomorphisme* dan *beatific vision*. Seperti yang disebutkan Gadamer, teks simbolik memiliki empat cakrawala, yaitu *bildung* (pandangan keruhanian), *sensus communis* (pertimbangan praktis dengan mempertimbangkan perasaan komunitas tempat ulama hidup), *judgment* atau (pertimbangan dalam menyampaikan pesan), *taste* (cara-cara menyajikan pesan berdasarkan selera masyarakat).⁸⁹

Adapun hermeneutika kritis digunakan untuk memproduksi makna berdasarkan konteks pemikiran atau menemukan kondisi yang bersifat trasendental yang melampaui data empiris. Bentuk hermeneutika ini digunakan untuk membongkar motif-motif tersembunyi dan mengungkap kepentingan-kepentingan terselubung yang melatarbelakangi lahirnya pemikiran ketiga ulama Sumatera Selatan abad XX M. Bentuk hermeneutika ini merupakan kritik ideologi yang berfungsi untuk menyelidiki, menganalisa, dan membuka selubung-selubung yang mendistorsi pemikiran ketiga ulama Sumatera Selatan abad XX M. Dengan hermeneutika ini, peneliti melibatkan diri dalam komunikasi dengan teks dan mengemukakan persetujuan-persetujuan, penolakan-penolakan, keterangan-keterangan, penafsiran-penafsiran terhadap pemikiran ketiga ulama Sumatera Selatan abad XX M. Bentuk hermeneutika ini sangat signifikan untuk menghindari agar pemikiran teologi ulama Sumatera Selatan tidak bias

⁸⁹Abdul Hadi WM., “Karya Melayu Bercorak Tasawuf dan Klasifikasinya”, dalam *Lektur Keagamaan*, Vol. 6, No. 2, (Jakarta: Puslitbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2008), h. 181.

dengan unsur-unsur kepentingan politik, ekonomi, sosial, termasuk bias strata kelas, suku, dan gender. Dengan menggunakan metode ini, peneliti kritis terhadap bentuk tafsir atau pengetahuan atau jargon-jargon yang dipakai oleh ketiga ulama Sumatera Selatan abad XX M.⁹⁰

Secara garis besar, ada 3 aspek yang akan diinterpretasi dalam penelitian ini agar interpretasi bersifat deskriptif kualitatif, yaitu: *pertama*, latar kontekstual dan *setting* sosial yang mempengaruhi pemikiran kondisi-kondisi riil dari ulama Sumatera Selatan abad XX M dan pemikirannya di bidang teologi. Tujuannya adalah untuk membantu peneliti merumuskan corak pemikiran teologi Islam ulama Sumatera Selatan abad XX M. *Kedua*, pemikiran teologi Islam ulama Sumatera Selatan abad XX M. Interpretasi terhadap pemikiran teologi Islam ulama Sumatera Selatan abad XX M akan mengkonstatasikan corak teologi Islam ulama Sumatera Selatan abad XX M. Pada tahap interpretasi ini, peneliti juga melakukan analisis dan sintesis. Melalui analisis, peneliti menguraikan fakta-fakta sejarah. Dalam sintesis, peneliti menggabungkan atau menyatukan fakta-fakta sejarah tersebut secara kronologis.⁹¹

Untuk memahami secara mendalam pemikiran dan corak teologi ulama Sumatera Selatan dan pengaruhnya terhadap peradaban, penelitian ini dianalisis dengan menggunakan pendekatan beberapa aspek keilmuan dari ilmu-ilmu sosial, seperti sosiologi, antropologi, psikologi, pendidikan, ekonomi, dan politik.

Dalam melakukan penafsiran terhadap data yang ada, peneliti menggunakan metode berpikir induktif, deduktif, komparatif, dan reflektif secara cermat, kritis, dan komprehensif, sehingga ditemukan suatu pemahaman yang komprehensif tentang pemikiran dan corak teologi Islam ulama Sumatera Selatan abad XX M. Metode berpikir induktif maksudnya penarikan kesimpulan berdasarkan keadaan yang khusus kepada pengetahuan yang bersifat umum. Metode ini

⁹⁰Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer, Hermeneutika Sebagai Metode, Filsafat, dan Kritik*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2007), h. 365. Lihat Juga: Malki Ahmad Nasir, *Hemeneutika Kritis (studi kritis atas pemikiran Habermas)*, dalam *Jurnal Islamia*, Edisi Perdana (Jakarta: Islamia, Maret 2004), hlm. 33

⁹¹Dudung Abdurrahman, *Metode Penelitian Sejarah*, (Jakarta: Logos, 1999), h. 59.

digunakan untuk menganalisa peta pemikiran teologi ulama Sumatera Selatan abad XX dan pengaruhnya terhadap peradaban Sumatera Selatan. Sedangkan metode berpikir deduktif maksudnya penarikan kesimpulan dari keadaan yang umum atas penemuan khusus.⁹² Metode ini digunakan untuk menemukan corak teologi klasik dan teologi modern ulama Sumatera Selatan abad XX M. Adapun metode berpikir komparatif adalah membandingkan pendapat para ahli tentang permasalahan yang dibahas, kemudian mengambil pendapat yang dapat menyelesaikan masalah tersebut.⁹³ Metode ini digunakan untuk membandingkan pemikiran teologi ulama Sumatera Selatan abad XX dengan pemikiran aliran-aliran teologi klasik dan para teolog modern. Adapun metode berpikir reflektif adalah berpikir secara sangat cepat antara induksi dan deduksi atau antara abstraksi dan penjabaran sehingga menjadi ekstensif atau intensif dengan produk rasional yang tinggi kualitasnya.⁹⁴ Metode ini digunakan untuk menganalisa peta pengaruh pemikiran dan corak teologi Islam di Sumatera Selatan pada abad XX M.

I. Sistematika Pembahasan

Format penelitian ini dibagi kepada lima bab dengan gambaran sebagai berikut:

Bab I menguraikan pendahuluan dari penelitian ini yang mengantarkan kepada pokok permasalahan dalam penelitian ini. Pendahuluan ini berisi latar belakang masalah yang menguraikan tentang kondisi sosio kultural yang melatarbelakangi munculnya pemikiran teologi Islam di Sumatera Selatan pada abad XX M dan urgensi penelitian ini. Di dalam bab ini juga dikemukakan identifikasi, rumusan, dan batasan masalah yang digunakan untuk membatasi ruang lingkup pembahasan, tujuan dan kegunaan penelitian yang berisi tentang hasil yang ingin dicapai dari penelitian ini dan manfaatnya, kajian pustaka yang memberikan informasi tentang penelitian-

⁹²Dede Mulyono, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2002), h. 156.

⁹³ Sutrisno Hadi, *Metodologi Research*, (Yogyakarta: Fakultas Psikologi UGM, 1983), h. 36-43.

⁹⁴Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif ...*, h. 6.

penelitian terdahulu yang mirip dengan penelitian ini dan menegaskan orisinalitas penelitian ini, kerangka teori yang berisi tentang garis-garis besar teori yang akan digunakan dalam penelitian ini untuk mengungkap masalah-masalah penelitian ini. Di samping itu, pada bab ini akan dibahas metode penelitian yang berisi tentang jenis, bentuk, pendekatan penelitian, jenis dan sumber data, teknik pengumpulan data, teknik analisa data.

Bab II menguraikan tentang teologi Islam: formulasi, pemikiran dan coraknya. Dari pembahasan ini ditemukan pengertian dan *subject matter* teologi Islam, sejarah, pemikiran dan corak teologi Islam klasik dan modern. Pembahasan ini sangat signifikan untuk mengarahkan deskripsi dan mempertajam analisa pada bab IV dan Bab V.

Bab III menjelaskan tentang Biografi dan karya-karya ulama Sumatera Selatan abad XX M yang terdiri dari: K.H. Anwar Kumpul, K.H. M. Zen Syukri, K.H. Zainal Abidin Fikry. Pada bab ini dijelaskan riwayat hidup ketiga ulama tersebut, dinamika intelektual, karya-karya ulama Sumatera Selatan abad XX, dan pandangan ulama atau ilmuwan terhadap mereka. Pembahasan ini sangat signifikan untuk melihat faktor-faktor yang mempengaruhi pemikiran teologi ulama dan pengaruhnya terhadap peradaban di Sumatera Selatan.

Bab IV menjelaskan peta pemikiran dan corak teologi Islam ulama Sumatera Selatan abad XX M. Pada bab ini akan dijelaskan pemikiran dan corak teologi Islam K.H. Anwar Kumpul, K.H. M. Zen Syukri, K.H. Zainal Abidin Fikry dan relevansinya dengan aliran-aliran teologi klasik dan teolog-teolog modern. Pada ahir pembahasan akan dianalisa perbandingan corak teologi teosentris di Sumatera Selatan pada abad XX M dan relevansinya dengan teori Harun Nasution, perbandingan corak teologi antroposentris di Sumatera Selatan pada abad XX M dan relevansinya dengan teori Jeroen Peeters. Pada ahir pembahasan akan dipetakan pengaruh corak teologi ulama Sumatera Selatan abad XX M terhadap Peradaban di Sumatera Selatan. Pembahasan ini sangat signifikan untuk menemukan pemikiran, corak, perbedaan, dan persamaan teologi Islam teosentris dan antroposentris ulama Sumatera Selatan pada abad XX.

Bab V merupakan bagian penutup dari penelitian ini. Bab ini mengemukakan tentang kesimpulan yang merupakan jawaban dari rumusan masalah penelitian. Lebih lanjut pada bab ini akan dikemukakan saran-saran kepada pihak-pihak yang berkompeten.

BAB II

FORMULASI, PEMIKIRAN, DAN CORAK TEOLOGI ISLAM

A. Formulasi Teologi Islam

Term teologi berasal dari khazanah dan tradisi Kristiani. Penggunaan term ini dalam khazanah pemikiran Islam jangan dipandang sebagai suatu hal yang negatif dan tidak juga karena *phobia* terhadap istilah yang telah ada dalam khazanah Islam. Penggunaan term ini dimaksudkan untuk memperkaya khazanah dan sistematisasi pemahaman keagamaan serta membuka dialog antar pemikiran keagamaan. Di samping itu, term teologi dalam Islam tidak identik dengan term teologi dalam Kristen. Karena dalam Kristen, teologi meliputi soal-soal fikih, sedangkan dalam Islam tidak.⁹⁵

Teologi Islam membahas ajaran-ajaran dasar dari agama Islam (*usul al-din*, *'aqaid*, *credos*-keyakinan), dan *tawhid*.⁹⁶ Sebahagian ahli menggunakan term teologi Islam sebagai sebutan lain bagi *'ilm kalâm* atau *'ilm tawhîd*, karena memiliki *subject matter* yang sama yaitu Tuhan dan berbagai derivasinya. Dalam bahasa Arab, *kalâm* berarti pembicaraan, perkataan, firman, dan ucapan.⁹⁷ Sedangkan dalam teologi Islam, *kalâm* diartikan dengan sabda Tuhan dan kata. Disebut dengan sabda Tuhan karena diskursus sabda Tuhan menjadi *subject matter* perdebatan di kalangan ulama pada abad ke-9 dan 10 M. Disebut kata-kata karena kaum teolog Islam berdebat dengan kata-kata untuk mempertahankan pendapat masing-masing.⁹⁸

⁹⁵Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995), h. 201-201.

⁹⁶Perbedaan istilah disebabkan karena penekanan kajiannya. Dinamai *Ushul al-Din* karena kajiannya menekankan pada dasar-dasar agama. *Ilm al-'Aqid* karena kajiannya menekankan pada masalah keyakinan; *'Ilm al-Kalam* karena kajiannya menekankan pada masalah-masalah wahyu Allah sebagai yang termaktub di dalam Alquran. *'Ilm Tawhid* karena kajiannya menekankan pada masalah-masalah ke-Esaan Allah swt. Lihat: Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), h. ix-xiii.

⁹⁷Abu Bakar Atjeh, *Ilmu Ketuhanan (Ilmu Kalam)*, (Jakarta: Tintamas, 1966), h. 30.

⁹⁸Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1972), h. ix.

Secara etimologi, teologi berasal dari bahasa Yunani yaitu dari kata *theos* yang berarti Tuhan (*God*) dan *logos* yang berarti pengetahuan (*science, study, discourse*). D.S. Adam menyebutkan bahwa secara etimologis, kata *theology* digunakan Bangsa Yunani untuk menyebut hasil karya para pujangga (seperti Homer dan Hesiod) dan filsuf-filsuf (seperti Plato dan Aristoteles) yang berkaitan dengan Tuhan.⁹⁹ Secara terminologi, Fergilius Ferm menformulasikan teologi dengan “*the diciplin which concerns God and God’s relation to the world*”¹⁰⁰ (pemikiran sistematis tentang Tuhan yang berhubungan dengan alam). Harun Nasution menformulasikan teologi sebagai “ilmu yang membahas soal ke-Tuhanan dan kewajiban-kewajiban manusia terhadap Tuhan”.¹⁰¹

Tema-tema teologi Islam bersifat dinamis. Pada masa pasca Khufaur Rasyidin, tema yang muncul pada saat itu adalah persoalan politik. Pada abad ke-19, tema teologi yang muncul adalah modernisasi. Sementara itu, pada abad XX M tema-tema teologi yang muncul adalah kerangka konseptual yang berasal dari kebudayaan modern. Karena itu, teologi harus menjadi antropologi dan hermeneutika. Sebagai hermeneutika, teologi berarti suatu teori pemahaman tentang proses wahyu dari huruf sampai ke tingkat kenyataan, dari logos ke praktis, dan juga transformatika wahyu dari “pikiran” Tuhan ke dalam kehidupan manusia. Untuk itu, diperlukan kesadaran historis, kesadaran eidetik, dan kesadaran praktis.¹⁰²

Selama ini, teologi klasik memaknai teologi sebagai suatu diskursus seputar Tuhan. Namun dalam dinamikanya, teologi tidak dapat lagi dipahami secara teosentris. Teologi harus dipahami sebagai ilmu kemanusiaan dan bukan ilmu ketuhanan.¹⁰³ Dalam hal ini, teologi bercorak antroposentrisme. Teologi ini mereformulasi konsep-konsep

⁹⁹D.S. Adam, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. XXII, 1921, h. 293.

¹⁰⁰Dagobert D. Runes, (Ed.), *Dictionary of Philosophy*, (New Jersey: Littlefield Adams & Co., 1977), h. 317.

¹⁰¹Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 79.

¹⁰²Hassan Hanafi, *Agama, Ideologi, dan Pembangunan*, terj Shonhaji Sholeh, (Jakarta: P3M, 1991), h. 44-45.

¹⁰³*Ibid.*, h. 46.

(doktrinal) teologis agar relevan dengan semangat pembebasan Islam itu sendiri. Konsep-konsep tersebut adalah konsep tauhid, keadilan sosial, dan, spiritualitas pembebasan.

Konsep tauhid harus dipahami dan diyakini sebagai penggambaran adanya *unity of godhead* (kesatuan ketuhanan), *unity of creation* (kesatuan penciptaan), *unity of mankind* (kesatuan kemanusiaan atau menolak penindasan atas kemanusiaan), dan kesatuan tujuan hidup.¹⁰⁴ Konsep keadilan meliputi keadilan Tuhan (teologi klasik) dan keadilan sosial (penghapusan kemiskinan, keterbelakangan, kebodohan, eksploitasi, diskriminasi, dan dehumanisasi). Konsep spiritualitas pembebasan diarahkan pada *liberation, tahrir* (pembebasan) dari struktur-sistem yang menindas, hegemoni wacana tertentu berupa produk pemikiran keagamaan tertentu. Pada prinsipnya, reformulasi ketiga konsep ini merupakan suatu proses reflektif-kritis secara teologis yang berlandaskan hasil pemaknaan atas teks (al-Qur'an dan hadits) dan pemahaman konteks kekinian (realitas aktual-faktual).

Dari deskripsi di atas terlihat bahwa teologi tidak terbatas pada teologi skolastik secara sempit dan eksklusif, akan tetapi meliputi penalaran terhadap ajaran-ajaran agama secara keseluruhan. Tidak tertutup kemungkinan jika teologi diformulasikan seperti tersebut, teologi Islam berlaku dalam pemikiran keagamaan Protestan, Katholik, Buddha, dan lain-lain. Karena, teologi berfungsi sebagai metode untuk menjawab tantangan budaya lokal dan budaya global universal berdasarkan ajaran tauhid. Teologi Islam hadir sebagai alternatif jawaban terhadap persoalan-persoalan yang muncul di tengah-tengah masyarakat.¹⁰⁵

¹⁰⁴ M. Amin Rais, *Tauhid Sosial: Formula Menggempur Kesenjangan*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 109-110.

¹⁰⁵ Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 91.

B. Pemikiran Teologi Islam

1. Pemikiran Teologi Islam Klasik

Subject matter teologi klasik adalah normatif-metafisik. Karena itu, teologi ini disebut dengan teologi teosentris yang menghasilkan aspek dogmatik. Dogma selalu diasumsikan selalu bersifat tetap, baku, stabil, realitas objektif, berasal dari kitab suci (aspek sakralitas).¹⁰⁶ Akibatnya, aspek dogmatika dianggap bebas dari aspek penyelidikan yang bersifat empirik-rasional.¹⁰⁷

Menurut M. Amin Abdullah, pemikiran teologi klasik menimbulkan sikap kecenderungan untuk mengikat diri pada kelompok keagamaannya, menuntut untuk melakukan keterlibatan pribadi pada teologi yang dianutnya, dan mengungkapkan perasaan subyektif. Akibatnya, manusia yang universal terkotak ke dalam kelompok-kelompok yang terikat sesuai dengan teologinya masing-masing.¹⁰⁸

Pemikiran teologi Islam klasik didominasi oleh epistemologi bayani. Epistemologi ini memandang agama sebagai teks yang berlaku sepanjang zaman, baku, final, dan tertutup. Akibatnya, teologi Islam klasik tidak respon terhadap perkembangan zaman, tidak reaktif terhadap isu-isu global, anti terhadap perbedaan, eksklusif, tidak toleran.

Pemikiran teologi Islam klasik diawali pasca Khulafaur Rasyidin sampai penghujung abad kedelapan belas. Pada zaman pertengahan, pemikiran teologi Islam klasik mengalami stagnasi.¹⁰⁹

Adapun aliran-aliran teologi Islam klasik yaitu aliran Khawarij, Murji'ah, Muktazilah, Qadariyah, Jabariyah, Asy'ariyah, dan Maturidiyah. Semua aliran teologi ini menggunakan akal dalam pemikiran teologi mereka. Perbedaan mereka terletak dalam menginterpretasikan ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis dan pada proporsi penggunaan akal. Muktazilah memberikan daya yang kuat pada akal,

¹⁰⁶Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), h. 157.

¹⁰⁷*Ibid.*, h. 73-74.

¹⁰⁸*Ibid.*, h. 50.

¹⁰⁹Alkendra, *Reaktualisasi Pemikiran Teologi di Indonesia*, (Bandung: Alfabeta, 1999), h. 1.

sedangkan Maturidiah Bukhara memberikan daya akal yang lemah. Demikian juga halnya dengan penggunaan wahyu. Semua aliran menggunakan wahyu sebagai landasan ideologi pemikiran mereka.

Berdasarkan faktor pemicu kemunculannya, aliran-aliran klasik dapat dikelompokkan ke dalam dua kelompok. *Pertama*, aliran-aliran yang muncul karena merespon persoalan status “*capital sinner*” (pelaku dosa besar). Yang masuk dalam kategori pertama ini adalah aliran Khawarij, Murji’ah, dan Muktazilah. *Kedua*, aliran-aliran yang muncul karena merespon persoalan *free will-act and predestination* (kebebasan manusia dalam berkehendak-berbuat dan takdir). Yang masuk dalam kategori kedua ini adalah aliran Qadariyah, Jabariyah). Aliran Muktazilah, Asy’ariyah, dan Maturidiah ikut merespon persoalan *free will-act and predestination*, meskipun kemunculannya bukan karena merespon persoalan tersebut.¹¹⁰

a. Khawarij

Adapun pemikiran-pemikiran¹¹¹ teologi Khawarij¹¹² adalah: *pertama*, status pelaku dosa besar (*capital sinner*). Setiap sekte berbeda pendapat tentang hal ini. Bagi *Al-Muhakkimah*, kafir adalah orang-orang yang menyetujui arbitrase dan pelaku dosa besar. Bagi

¹¹⁰Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 7-9.

¹¹¹Dalam bidang politik, pemikiran teologi Khawarij bersifat demokratis. Khalifah atau imam dipilih oleh seluruh umat Islam secara demokratis. Kriteria imam atau khalifah menurut aliran ini adalah Islam, adil, menjalankan syariat Islam. Berdasarkan kriteria ini, maka khalifah yang diakui aliran ini adalah Nabi Muhammad, Abu Bakar, Umar Ibn al-Khattab. Bahkan sekte Al-Najdat berpendapat bahwa imam dipilih jika maslahat menghendaknya. Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 12.

¹¹²Khawarij merupakan pengikut-pengikut Ali yang keluar dari barisannya karena kecewa terhadap keputusan Ali yang mau menerima arbitrase. Mereka mengangkat ‘Abdullah Ibn Wahab Al-Rasidi sebagai imam mereka, menggantikan ‘Ali Ibn Abi Talib. Akan tetapi, kelompok ini kalah dalam pertempuran melawan ‘Ali. Salah seorang anggota kelompok ini, ‘Abd al-Rahman Ibn Muljam, berhasil membunuh ‘Ali. Menurut Al-Syahrastani, Khawarij terpecah ke dalam 18 sub sekte di antaranya *Al-Muhakkimah* (golongan Khawarij asli atau pengikut-pengikut Ali yang kemudian keluar dari barisan ‘Ali karena kecewa), *Al-Azariqah*, *Al-Najdat*, *Al-Ajaridah*, *Al-Sufriah*, *Al-Ibadah*, *al-Maimunah*, *al-Hamziah*, *al-Syu’aibiah*, *al-Hazimiah*. Lihat: Muhammad Ibn ‘Abdu al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, (Libanon: Dar al-Fikr, 2736 H.), h. 114-115.

sekte Al- Najdat, kafir adalah orang Islam yang tidak sefaham dengan mereka dan kekal dalam neraka. Bagi sekte al-Ibadah, orang Islam yang melakukan dosa besar adalah *kafir al-ni'mah*, bukan *kafir al-millah* (kafir agama). Bagi Sekte al-Sufriah, kafir adalah pelaku dosa yang tidak ada hukumannya di dunia. Lebih lanjut sekte ini berpendapat bahwa kafir ada dua, yaitu *kufr bin inkar al-ni'mah* (mengingkari rahmat Tuhan) dan *kufr bi inkar al-rububiah* (mengingkari Tuhan).¹¹³

Kedua, kewajiban-kewajiban muslim. Bagi sekte *Al-Najdat*, kewajiban-kewajiban muslim adalah mengetahui Allah dan Rasul-Nya, mengetahui haram membunuh orang Islam, dan seluruh hal yang diwahyukan Allah kepada Rasul-Nya. Sekte *Al-Azariqah* berpendapat bahwa kewajiban muslim adalah hijrah ke daerah kekuasaan mereka, sedangkan bagi sekte *Al-'Ajaridah* dan *Sufriah*, hijrah hanya merupakan kebajikan sehingga tidak dapat dipandang kafir bahkan musyrik.¹¹⁴

Ketiga, faham puritanisme. Sekte *Al-'Ajaridah* menganut faham *puritanisme*, yaitu al-Qur'an tidak mungkin mengandung cerita cinta. Karena itu, sekte ini tidak mengakui surah Yusuf.¹¹⁵

Keempat, perbuatan manusia. Sekte *Al-'Ajaridah* dan *al-Hamziah* menganut paham *qadariyah*, yaitu segala perbuatan manusia yang baik dan buruk muncul dari kemauan dan kekuasaan manusia sendiri. Sedangkan sekte *al-Syu'aibiah* dan *al-Hazimiah* menganut paham *jabariah*, yaitu segala perbuatan manusia yang baik dan buruk muncul dari kemauan dan kekuasaan Tuhan.¹¹⁶

Ketujuh, paham *taqiah*. Sekte *al-Najdat* menganut paham *taqiah* yaitu merahasiakan keyakinan untuk keamanan. *Taqiah* boleh dalam bentuk perkataan dan perbuatan. Sedangkan bagi sekte *al-Sufriah*, *taqiah* hanya boleh dalam bentuk perkataan *an sich*.¹¹⁷

¹¹³Muhammad Ibn 'Abdu al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal ...*, h. 116-138.

¹¹⁴*Ibid.*, h. 122-137.

¹¹⁵*Ibid.*, h. 128.

¹¹⁶*Ibid.*, h. 129.

¹¹⁷*Ibid.*, h. 124 dan 137.

Kedelapan, pernikahan dengan lelaki kafir. Sekte *al-Sufriah* berpendapat bahwa di daerah yang bukan Islam, perempuan Islam boleh menikah dengan lelaki kafir.¹¹⁸

Kesembilan, *ghanimah* (harta rampasan perang). Bagi sekte *al-Ajaridah*, *ghanimah* adalah harta orang yang telah mati terbunuh, sedangkan bagi sekte *al-Azariqah*, *ghanimah* adalah seluruh harta musuh. Sekte *al-Ibadah* berpendapat bahwa *ghanimah* hanyalah terbatas pada kuda dan senjata *an sich*.¹¹⁹

Kesepuluh, *dar harb* (daerah yang harus diperangi). Bagi sekte *al-Azariqah*, *dar harb* adalah daerah di luar kekuasaan mereka atau daerah golongan Islam yang tidak sefaham dengan mereka. Daerah ini wajib diperangi karena dipandang *dar al-kufr*. Sedangkan bagi sekte *al-Sufriah* dan *al-Ibadah*, *dar harb* hanya *ma'askar* atau camp pemerintah *an sich*, sedangkan daerah golongan Islam yang tidak sefaham dengan mereka bukanlah *dar harb*.¹²⁰

b. Murji'ah

Adapun pemikiran-pemikiran teologi Murji'ah¹²¹ sebagai berikut: *pertama*, *capital sinner*. Menurut aliran Murji'ah moderat, pelaku dosa besar (*capital sinner*) tetap mukmin, akan tetapi akan dihukum di dalam neraka sesuai dengan dosa yang dilakukannya. Atau jika Allah mengampuni dosanya, maka pelaku dosa besar tidak akan masuk neraka.¹²²

¹¹⁸ *Ibid.*, h. 137-138.

¹¹⁹ *Ibid.*, h. 123.

¹²⁰ *Ibid.*, h. 119-122, 1137-138.

¹²¹ Aliran Murji'ah muncul sebagai respon terhadap aliran Khawarij dan Syi'ah yang saling mengkafirkan. Aliran ini menunda (*arja'a*) penyelesaian status hukum Ali, Mu'awiyah, 'Amr Ibn al-'As dan Abu Musa al-Sy'ari hingga hari perhitungan. Di samping itu, *arja'a* juga mengandung makna bahwa aliran ini menempatkan kedudukan perbuatan atau amal setelah iman (keyakinan). *Arja'a* juga berarti pengharapan, karena lairan ini memberi pengharapan kepada pelaku dosa besar untuk mendapat rahmat Allah. Lihat: Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa dan Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 22.

¹²² *Ibid.*, h. 140-145.

Kedua, konsep iman. Bagi Murji'ah, iman adalah pengetahuan dan pengakuan tentang Tuhan, rasul-rasul-Nya dan segala yang datang dari Allah dalam bentuk global.¹²³ Dengan demikian, unsur iman bagi Murji'ah moderat hanyalah pengetahuan atau pengakuan *an sich*. Sedangkan kedudukan amal perbuatan setelah pengetahuan atau pengakuan. Sedangkan menurut Murji'ah ekstrim, iman adalah pengetahuan dan pengakuan dalam hati *an sich*, sedangkan perkataan dan perbuatan tidak penting.¹²⁴

c. Qadariah

Adapun pemikiran-pemikiran teologi Qadariah¹²⁵ adalah: *pertama, free will and free act*. Menurut aliran ini, manusia bebas dalam berkehendak dan menentukan perjalanan hidupnya, manusia mempunyai kebebasan dan kekuatan untuk mewujudkan perbuatan-perbuatan baik dan jahat.¹²⁶

d. Jabariah

Adapun pemikiran-pemikiran teologi Jabariah¹²⁷ adalah: *pertama, fatalism and predestination*. Menurut aliran Jabariah ekstrim, manusia tidak bebas dalam berkehendak dan menentukan perjalanan hidupnya, manusia tidak mempunyai kebebasan dan kekuatan untuk mewujudkan perbuatan-perbuatannya. Manusia terikat pada kehendak mutlak Tuhan. Manusia berbuat baik atau jahat atas paksaan dan kehendak Allah. Allah yang menciptakan perbuatan-perbuatan

¹²³*Ibid.*, Lihat juga: Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa dan Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 25.

¹²⁴Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa dan Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 26-27.

¹²⁵Qadariah muncul sebagai respon terhadap kehidupan masyarakat Arab hanya pasrah pada keadaan tanpa ada usaha untuk keluar dari masalah tersebut. Adapun tokoh-tokoh aliran ini adalah Ma'bad al-Juhani dan Ghailan Dimasyqi. Lihat: Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 33.

¹²⁶*Ibid.*, h. 32-33.

¹²⁷Aliran ini didirikan oleh al-Ja'd Ibn Dirham dan disosialisasikan oleh Jahm Ibn Safwan (kemudian ia mendirikan golongan Jahmiah, salah satu sekte Murji'ah). Lihat: Muhammad Ibn 'Abdu al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal*, h. 85-86.

manusia. Sedangkan menurut aliran Jabariah moderat, perbuatan-perbuatan manusia yang baik dan jahat diciptakan oleh Allah, akan tetapi manusia mempunyai andil dalam mewujudkan perbuatan-perbuatan tersebut. Andil manusia disebut dengan *kasb* atau *acquisition*.¹²⁸ Pemikiran ini kemudian diikuti oleh Al-Asy'ariah.

e. Mu'tazilah

Adapun pemikiran-pemikiran teologi aliran Mu'tazilah¹²⁹ sebagai berikut: *pertama*, *al-manzilah bain al-manzilatain* (posisi diantara dua posisi). Menurut aliran ini, status *capital sinner* (pelaku dosa besar) adalah fasiq, yaitu menempati posisi antara posisi mukmin dan kafir. Jika ia meninggal dunia tanpa tobat, maka posisinya adalah kekal dalam neraka dengan siksaan yang lebih ringan daripada orang kafir.¹³⁰

Kedua, *al-tawhid* dan sifat-sifat Tuhan. Untuk mengesakan Allah (tawhid) dan menjaga kemurniaan keesaan Allah (*tanzih*), aliran Mu'tazilah berkeyakinan bahwa Allah tidak memiliki sifat yang berwujud tersendiri di luar zat-Nya (*nafy al-sifat*). Zat Allah bersifat *qadim* (kekal). Allah bersifat dengan esensi-Nya sendiri. Sifat-sifat Tuhan dibagi ke dalam dua kelompok, yaitu *sifat zatiah* (sifat-sifat yang merupakan esensi Tuhan) dan *sifat fi'liyah* (sifat-sifat yang merupakan perbuatan Tuhan).¹³¹

Ketiga, *anthropomorphisme*. Aliran Mu'tazilah menolak faham *antropomorphisme*, yaitu Tuhan tidak memiliki sifat-sifat jasmani.

¹²⁸*Ibid.*, h. 87-91. Lihat juga: Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa dan Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 33-34.

¹²⁹Menurut Al-Syahrastani, Al-Baghdadi dan Tasy Kubra Zadah, nama Mu'tazilah muncul karena pendapat Wasil Ibn Ata' (pendiri aliran Mu'tazilah) tentang status *capital sinner* dan "*qadar*" berbeda atau "menjauhkan diri" dari Hasan al-Basri (gurunya). Pendiri aliran ini adalah Abu Huzaifah Washil Ibn Atha al-Gazza al-Aslag (Wasil bin Atho'). Lihat: Harun Nasution, *Teologi Islam ...*, h. 38-40.

¹³⁰Muhammad Ibn 'Abdu al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal ...*, h. 45.

¹³¹Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa dan Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 44-45, dan 52-53. Lihat Juga: *Ibid.*, h. 46.

Aliran ini menta'wil atau menginterpretasi ayat-ayat *antropomorphisme* yang terdapat dalam al-Qur'an.¹³²

Keempat, beatific vision. Aliran Mu'tazilah menolak faham *Beatific vision*, yaitu Tuhan tidak dapat dilihat dengan mata kepala manusia di ahirat.¹³³ Faham ini paralel dengan pemikiran aliran ini tentang *anthropomorphisme*. Tuhan tidak memiliki sifat-sifat jasmani sehingga Tuhan tidak mengambil tempat. Karena itu, Tuhan tidak dapat dilihat di ahirat, sebab yang dapat dilihat hanyalah yang mengambil tempat.

Kelima, keadilan Tuhan (al-'adl), yaitu Tuhan wajib berbuat adil dan tidak bisa (*la yaqdiri*) berbuat zalim. Tuhan tidak menghukum anak orang musyrik karena dosa orang tuanya, tidak menghukum orang yang beriman, memberi upah kepada orang yang bertaqwa dan memberi hukuman kepada pelaku kejahatan, dan lain-lain.¹³⁴

Keenam, perbuatan-perbuatan Tuhan. Menurut Mu'tazilah, perbuatan-perbuatan Tuhan bertujuan untuk kebaikan manusia. Tuhan memiliki kewajiban-kewajiban terhadap manusia, karena Tuhan Maha adil dan kekuasaan Tuhan tidak berlaku mutlak. Adapun kewajiban-kewajiban Tuhan tersebut adalah *al-salah wa al-aslah* (berbuat baik bahkan yang terbaik kepada manusia), *la taklif ma la yutaq* (tidak memberi beban di luar kemampuan manusia), mengirim rasul, dan *al-wa'd wa wa'id* (menepati janji). Terkait dengan pemikiran ini, aliran Mu'tazilah menganut faham *lutf*, yaitu Tuhan wajib mendatangkan segala hal yang membuat manusia taat kepada Allah dan menjauhi maksiat.¹³⁵

Ketujuh, perbuatan-perbuatan manusia atau dalam pemikiran Mu'tazilah dikenal dengan konsep *qadariyah*. Menurut aliran ini, perbuatan manusia diwujudkan oleh kehendak dan daya manusia

¹³² *Ibid.*, h. 137.

¹³³ *Ibid.*, 139.

¹³⁴ *Ibid.*, h. 124. Lihat Juga: Muhammad Ibn 'Abdu al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal ...*, h. 84.

¹³⁵ *Ibid.*, h. 54-55, 128-134. Lihat Juga: Muhammad Ibn 'Abdu al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal ...*, h. 65.

sendiri atau *free will and free act*. Tuhan hanya memberikan *al-istita'ah* (daya atau kekuatan) kepada manusia sebelum perbuatan dilakukan. Manusia adalah pencipta (*khaliq*) perbuatan-perbuatannya. Pemikiran ini menjadikan Mu'tazilah disebut sebagai kaum Qadariah.¹³⁶ Mu'tazilah berpendapat bahwa manusia bebas berkehendak dan berbuat. Akan tetapi, kebebasan manusia tidak mutlak, karena dibatasi oleh kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, hukum alam (*natural law*) yang diciptakan Tuhan.¹³⁷

Kedelapan, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan. Bagi aliran Mu'tazilah, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan tidak berlaku mutlak semutlak-mutlaknya karena dibatasi oleh kebebasan yang telah diberikan Tuhan kepada manusia, keadilan Tuhan, kewajiban-kewajiban Tuhan terhadap manusia, *natural law* atau *sunnah Allah* (hukum alam).¹³⁸ Dengan demikian, Mu'tazilah menganut paham determinisme (hukum alam).

Kesembilan, konsep iman. Bagi Mu'tazilah, iman adalah 'amal (melaksanakan perintah-perintah Allah atau menjauhi dosa-dosa besar).¹³⁹

Kesepuluh, *al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar*, yaitu kewajiban untuk melaksanakan dakwah (perintah berbuat baik dan larangan berbuat jahat). Dakwah dapat dilakukan secara kekerasan atau persuasif, sesuai dengan situasi dan kondisi.¹⁴⁰

Kesebelas, sabda Tuhan atau kalam Allah (al-Qur'an). Aliran Mu'tazilah berpendapat bahwa al-Qur'an bukanlah sifat Allah, tetapi perbuatan Allah. Karena itu, al-Qur'an bersifat *hadis* atau baharu dan makhluk (diciptakan Allah). Al-Qur'an tersusun dari ayat-ayat dan

¹³⁶*Ibid.*, h. 43, 49, 103-105.

¹³⁷*Ibid.*, h. 117. Lihat Juga: Muhammad Ibn 'Abdu al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal ...*, h. 46.

¹³⁸*Ibid.*, h. 119-120.

¹³⁹*Ibid.*, h. 55.

¹⁴⁰*Ibid.*, h. 56.

surat-surat pembuka dan penutup. Mu'jizat al-Qur'an terletak pada isi, bukan pada gaya bahasa dan susunannya.¹⁴¹

Keduabelas, kemampuan akal. Menurut Mu'tazilah, akal manusia mampu mengetahui mengetahui Tuhan, *wajib ma'rifah Allah* (kewajiban mengetahui Tuhan), *ma'rifah al-husn wa al-qubh* (mengetahui baik dan jahat), *wajib i'tinaq al-hasan wa ijtinaq al-qabih* (kewajiban mengerjakan perbuatan baik dan kewajiban menjauhi perbuatan jahat).¹⁴²

Ketigabelas, fungsi wahyu. Menurut aliran Mu'tazilah, fungsi wahyu adalah sebagai informasi dan konfirmasi. Wahyu memberikan informasi tentang tata cara beribadah kepada Allah, memberikan perincian tentang pengetahuan akal (Tuhan, kewajiban berterima kasih kepada Tuhan, baik dan jahat, dan kewajiban melaksanakan perbuatan baik dan menjauhi perbuatan jahat), memberikan penjelasan tentang hukuman dan upah yang diterima manusia di ahirah. Wahyu memperkuat pengetahuan akal, menyempurnakan pengetahuan akal, dan menjelaskan hal-hal yang belum diketahui akal. Wahyu juga berfungsi untuk menguji kepatuhan manusia, mengingatkan manusia agar tidak lalai terhadap Allah, dan memperpendek jalan untuk mengetahui Tuhan.¹⁴³

Pemikiran tentang *al-tawhid*, *al-'adl*, *al-wa'd wa al-wa'id*, *al-manzilah bain al-manzilatain*, dan *al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar* disebut dengan *al-Usul al-Khamsah* (Pancasila Mu'tazilah). Di samping itu, aliran ini juga percaya dengan hukum alam (*natural law* atau *sunnatullah*). Karena itu, pemikiram teologi dari Mu'tazilah banyak dianut oleh kaum terpelajar atau kaum itelegensia yang jumlahnya minoritas.

¹⁴¹*Ibid.*, h. 48, 143-144. Lihat Juga: Muhammad Ibn 'Abdu al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal ...*, h. 69.

¹⁴²*Ibid.*, h. 80-81. Lihat Juga: Muhammad Ibn 'Abdu al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal ...*, h. 58,

¹⁴³*Ibid.*, h. 96-99.

f. Asy'ariyah

Adapun pemikiran-pemikiran teologi aliran Asy'ariyah¹⁴⁴ adalah: *pertama*, sifat-sifat Tuhan. Menurut aliran Asy'ariyah, Tuhan mempunyai sifat yang tetap dan kekal. Sifat-sifat Tuhan berbeda dengan esensi Tuhan, akan tetapi berada dalam esensi Tuhan.¹⁴⁵

Kedua, anthropomorphisme. Aliran Asy'ariyah menganut faham *anthropomorphisme*, Tuhan memiliki sifat-sifat jasmani, seperti mata, wajah, tangan, dan lain-lain. Sifat-sifat jasmani Tuhan sangat berbeda dengan manusia. Sifat-sifat tersebut tidak dapat dideskripsikan karena keterbatasan atau kelemahan akal manusia.¹⁴⁶ Karena itu, aliran ini tidak menginterpretasi atau menta'wil ayat-ayat *anthropomorphisme* yang terdapat pada al-Qur'an.

Ketiga, beatific vision. Aliran Asy'ariyah menganut faham *beatific vision*, yaitu Tuhan dapat dilihat dengan mata kepala manusia di ahirat. Karena, Tuhan berkuasa mutlak untuk menjadikan manusia dapat melihat Tuhan.¹⁴⁷

Keempat, sabda Tuhan atau kalamu Allah (al-Qur'an). Menurut aliran Asy'ariyah, Al-Qur'an adalah sifat Tuhan, tidak diciptakan dan bersifat *qadim* (kekal). Al-Qur'an adalah makna atau arti abstrak dan tidak tersusun dari huruf-huruf, ayat-ayat, dan surat-surat.

¹⁴⁴Pendiri aliran Asy'ariyah adalah Abu al-Hasan 'Ali Ibn Isma'il al-Asy'ari. Al-Asy'ari menganut mazhab Syafi'i.¹⁴⁴ Sebelum mendirikan aliran Asy'ariyah, Al-Asy'ari menjadi pengikut Mu'tazilah selama 40 tahun.¹⁴⁴ Ia meninggalkan Mu'tazilah dan mendirikan Asy'ariyah karena ragu terhadap beberapa ajaran-ajaran aliran Mu'tazilah, Mu'tazilah tidak terlalu banyak berpegang pada sunnah atau tradisi Nabi, perkataan Nabi yang menyebut Mu'tazilah salah dalam mimpinya, dan mayoritas umat Islam tidak memiliki aliran teologi yang sistematis. Lihat: Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 64-68.

¹⁴⁵Muhammad Ibn 'Abdu al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal ...*, h. 150.

¹⁴⁶Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa dan Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 137-138.

¹⁴⁷*Ibid.*, h. 139-140.

Kelima, perbuatan-perbuatan manusia. Menurut Asy'ariah, perbuatan manusia terwujud dengan perantara daya dan kehendak yang diperoleh dari Tuhan (*acquisition* atau *kasb*). Daya muncul bersama-sama dengan munculnya perbuatan dan daya tersebut hanya ada pada perbuatan yang bersangkutan. Manusia merupakan tempat bagi perbuatan-perbuatan Tuhan.¹⁴⁸

Keenam, perbuatan-perbuatan Tuhan. Menurut Asy'ariah, perbuatan-perbuatan Tuhan tidak bertujuan untuk kepentingan manusia. Tuhan bebas berbuat dan berkehendak. Tuhan tidak memiliki kewajiban-kewajiban terhadap manusia, karena bertentangan dengan faham kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan. Tuhan tidak wajib mengirim Rasul. Tuhan tidak wajib mewujudkan yang baik bahkan yang terbaik untuk kemaslahatan manusia. Tuhan juga tidak wajib berlaku adil. Tuhan tidak wajib memberi upah dan azab atas perbuatan-perbuatan manusia. Tuhan boleh memberi beban di luar batas kemampuan manusia, sebab manusia tetap akan mampu memikul dan melaksanakan beban tersebut karena yang memikul dan melaksanakan beban tersebut adalah Tuhan.¹⁴⁹

Ketujuh, konsep iman. Bagi aliran Asy'ariah, iman adalah *tasdiq* (membenarkan) akan keesaan Allah, kebenaran Rasul, dan kebenaran apa-apa yang dibawa para Rasul-Nya.

Kedelapan, status pelaku dosa besar (*capital sinner*) adalah tetap mukmin. Jika ia meninggal tanpa taubat, ia akan dihukum di dalam neraka sesuai dengan dosa yang dilakukannya, kemudian dimasukkan ke surga. Jika Allah mengampuni dosanya, maka ia tidak akan masuk neraka.¹⁵⁰

Kesembilan, kemampuan akal. Menurut aliran Asy'ariah, akal manusia hanya mampu mengetahui Tuhan.¹⁵¹

¹⁴⁸Muhammad Ibn 'Abdu al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal ...*, h. 97-99.

¹⁴⁹Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa dan Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 70-75, 123, dan 130.

¹⁵⁰*Ibid.*, h. 28.

¹⁵¹*Ibid.*, h. 82-81.

Kesepuluh, fungsi wahyu. Menurut aliran Asy'ariah, wahyu berfungsi untuk memberikan informasi tentang *wujud ma'rifah Allah* (kewajiban mengetahui Tuhan), *ma'rifah husn wa al-qubh* (mengetahui baik dan jahat), *wujub i'tinaq al-hasan wa ijtinaq al-qabih* (kewajiban mengerjakan perbuatan baik dan kewajiban menjauhi perbuatan jahat), memberi tuntunan dan mengatur hidup manusia.¹⁵²

Kesebelas, mengutus Rasul. Meskipun fungsi wahyu bagi aliran ini sangat penting, akan tetapi bagi mereka Tuhan tidak wajib mengutus Rasul.

Keduabelas, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan. Bagi aliran Asy'ariah, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan berlaku mutlak atau absolut, karena Tuhan tidak tunduk kepada siapapun. Kekuasaan dan kehendak Tuhan tidak terikat kepada janji-janji, norma-norma, keadilan, dan lain-lain.¹⁵³

Ketigabelas, keadilan Tuhan. Menurut Asy'ariah, Tuhan tidak wajib berlaku adil, karena tidak ada hukum atau undang-undang di atas Tuhan. Perbuatan Tuhan tidak bertentangan dengan hukum atau undang-undang.¹⁵⁴

g. Maturidiyah¹⁵⁵

Dalam dinamikanya, aliran Maturidiyah terpecah menjadi dua golongan, yaitu Bukhara dan Samarkand. Perpecahan ini disebabkan karena perbedaan pemikiran teologi antara al-Maturidi dengan pengikutnya yang bernama al-Bazdawi. Al-Maturidi dan pengikut-pengikutnya membentuk Maturidiah Samarkand, sedangkan al-Bazdawi dan pengikut-pengikutnya membentuk Maturidiah Bukhara.

¹⁵²*Ibid.*, h. 99-100.

¹⁵³Muhammad Ibn 'Abdu al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal ...*, h. 58.

¹⁵⁴*Ibid.*, h. 101.

¹⁵⁵Aliran Maturidiyah muncul sebagai reaksi terhadap aliran Muktaẓilah. Aliran ini didirikan oleh Abu mansur Muhammad Ibn Muhammad Ibn Mahmud al-Maturidi (dikenal dengan al-Maturidi). Ia adalah pengikut Abu Hanifah. Pemikiran keagamaan Abu Hanifah banyak memakai akal. Lihat: Harun Nasution, *Teologi Islam ...*, h. 78.

Akan tetapi, dalam beberapa hal, terdapat kesamaan pemikiran teologi antara Maturidiah Bukhara dengan Maturidiah Samarkand. Kesamaan tersebut terdapat dalam pemikiran tentang sifat-sifat Tuhan, *anthropomorphisme*, *beatific vision*, sabda Tuhan atau *kalam Allah* (al-Qur'an), konsep *al-salah wa al-aslah*.

Tentang sifat-sifat Tuhan, Maturidiah Bukhara dan Maturidiah Samarkand berpendapat bahwa Tuhan mempunyai sifat. Untuk menghindari faham *polytheisme* atau *syirik* atau *ta'addud al-qudama'* (banyak yang kekal), aliran ini menegaskan bahwa sifat-sifat Tuhan kekal melalui kekekalan esensi Tuhan. Sebab, sifat Tuhan berada dalam esensi Tuhan. Jadi, Tuhan bersama sifat-sifat-Nya kekal, sedangkan sifat-sifat tidak kekal.¹⁵⁶

Tentang *anthropomorphisme*, Maturidiah Bukhara dan Maturidiah Samarkand menolak faham *anthropomorphisme*. Tuhan tidak mempunyai sifat-sifat jasmani. Aliran ini menginterpretasi atau menta'wil ayat-ayat *anthropomorphisme* yang terdapat dalam al-Qur'an, karena mengandung makna kiasan.¹⁵⁷

Tentang *beatific vision*, Maturidiah Bukhara dan Maturidiah Samarkand berpendapat bahwa menganut faham *beatific vision*, yaitu Tuhan dapat dilihat dengan mata kepala manusia di ahirat.¹⁵⁸ Meskipun aliran ini menolak faham *anthropomorphisme*, akan tetapi aliran ini memandang bahwa Tuhan tidak mempunyai sifat-sifat jasmani sehingga Tuhan tidak mengambil tempat, tidak mempunyai bentuk, dan tidak terbatas. Akan tetapi, Tuhan memiliki wujud. Karena itu, Tuhan dapat dilihat.

Tentang sabda Tuhan atau *kalam Allah* (al-Qur'an), Maturidiah Bukhara dan Maturidiah Samarkand berpendapat bahwa sabda Tuhan atau al-Qur'an adalah sifat Tuhan dan bersifat kekal. Al-Qur'an menegaskan bahwa al-Qur'an tidak tersusun dari beberapa bagian atau satu, tidak berbahasa Arab, dan diucapkan manusia dalam

¹⁵⁶ *Ibid.*, h. 137.

¹⁵⁷ *Ibid.*, h. 138-139.

¹⁵⁸ *Ibid.*, h. 140.

ekspresi berlainan. Paralel dengan pendapat Al-Maturidi, al-Bazdawi menyebut bahwa al-Qur'an merupakan tanda dari sabda Tuhan.¹⁵⁹

Tentang konsep *al-salah wa al-aslah*, Maturidiah Bukhara dan Maturidiah Samarkand berpendapat bahwa Tuhan tidak wajib berbuat yang baik bahkan yang terbaik untuk kemaslahatan manusia (*al-salah wa al-aslah*).¹⁶⁰

1). Maturidiah Bukhara

Adapun pemikiran-pemikiran teologi aliran Maturidiah Bukhara adalah: *pertama*, perbuatan manusia. Maturidiah Bukhara berpendapat bahwa perbuatan manusia terwujud atas kehendak Tuhan. Tuhan menciptakan perbuatan manusia, kemudian manusia melakukan perbuatan yang diciptakan Tuhan tersebut.¹⁶¹

Kedua, perbuatan-perbuatan Tuhan. Menurut aliran Maturidiah Bukhara, perbuatan-perbuatan Tuhan tidak bertujuan untuk kebaikan manusia. Tuhan tidak memiliki kewajiban-kewajiban terhadap manusia. Tuhan bisa saja memberi beban di luar kemampuan manusia. Tuhan tidak wajib mengirm rasul. Akan tetapi, Tuhan wajib menepati janji-janji untuk memberi upah kepada pelaku kebaikan dan merealisasikan ancaman-ancaman-Nya untuk menghukum pelaku kejahatan (*al-wa'd wa al-wa'id*).¹⁶² Dalam hal kewajiban-kewajiban Tuhan, pemikiran Maturidiah-Bukhara sangat paralel dengan pemikiran Asy'ariah. Aliran ini berpendapat bahwa Tuhan tidak wajib berbuat baik bahkan yang terbaik untuk manusia.¹⁶³

Ketiga, pelaku dosa besar (*capital sinner*) tetap mukmin, sedangkan status dosanya ditentukan Tuhan di ahirat. Jika Allah mengampuni dosa-dosanya, maka ia tidak akan masuk neraka. Akan tetapi, jika Allah tidak mengampuni dosanya, maka ia mendapat

¹⁵⁹*Ibid.*, h. 146.

¹⁶⁰*Ibid.*, h. 124.

¹⁶¹*Ibid.*, h. 114-115.

¹⁶²*Ibid.*, h. 124.

¹⁶³*Ibid.*, h. 124.

siksaan di dalam neraka sesuai dengan dosanya, kemudian masuk surga. Adapun dosa-dosa kecil akan dihapus oleh kebaikan-kebaikan yang dilakukan.¹⁶⁴

Keempat, kemampuan akal. Menurut Maturidiah Bukhara, akal manusia hanya mampu mengetahui Tuhan, dan *ma'rifah husn wa al-qubh* (mengetahui baik dan jahat).¹⁶⁵

Kelima, fungsi wahyu. Menurut aliran Maturidiah Bukhara, wahyu berfungsi memberikan informasi tentang *wajib ma'rifah Allah* (kewajiban mengetahui Tuhan) dan *wajib i'tinaq al-hasan wa ijtinaq al-qabih* (kewajiban mengerjakan perbuatan baik dan kewajiban menjauhi perbuatan jahat).¹⁶⁶

Keenam, kekuasaan dan kehendak Tuhan. Menurut Maturidiah-Bukhara, kekuasaan dan kehendak Tuhan berlaku mutlak. Tidak ada yang dapat memaksa dan melarang Tuhan.¹⁶⁷

Ketujuh, keadilan Tuhan. Menurut Maturidiah-Bukhara, Tuhan tidak wajib berlaku adil.¹⁶⁸

Keduabelas, konsep iman. Menurut Maturidiah-Bukhara, iman adalah *tasdiq*, yaitu membenarkan dan menerima dengan hati dan diucapkan dengan lisan bahwa tidak ada Tuhan selain Allah.¹⁶⁹

2). Maturidiyah Samarkand

Adapun pemikiran-pemikiran teologi Maturidiah Samarkand adalah: *pertama*, perbuatan manusia. Menurut Maturidiah Samarkand, perbuatan manusia diwujudkan sendiri oleh manusia atas kehendaknya sendiri. Tuhan menciptakan daya bersama-sama dengan perbuatan yang bersangkutan. Kemudian, manusia memakai daya yang diberikan

¹⁶⁴*Ibid.*, h. 29.

¹⁶⁵*Ibid.*, h. 91-92.

¹⁶⁶*Ibid.*, h. 80-101.

¹⁶⁷*Ibid.*, h. 122.

¹⁶⁸*Ibid.*, h. 127.

¹⁶⁹*Ibid.*

Tuhan untuk mewujudkan perbuatannya.¹⁷⁰ Dalam hal ini, aliran ini menganut paham qadariah. Akan tetapi tidak sebebaskan paham Mu'tazilah. Mu'tazilah memandang manusia bebas dalam berkehendak, sedangkan Maturidiah memandang manusia bebas dalam memilih antara perbuatan yang disukai dan tidak disukai Tuhan. Di samping itu, Mu'tazilah berpendapat bahwa Tuhan menciptakan daya sebelum perbuatan terjadi, sedangkan Maturidiah Samarkand berpendapat bahwa Tuhan menciptakan daya bersamaan dengan perbuatan dan hanya berlaku untuk perbuatan yang bersangkutan.¹⁷¹

Kedua, kewajiban-kewajiban Tuhan. Maturidiah-Samarkand berpendapat bahwa perbuatan-perbuatan Tuhan bertujuan untuk kebaikan manusia.¹⁷² Tuhan tidak memberi beban kepada manusia di luar kemampuannya, karena manusia sendiri yang mewujudkan perbuatan-perbuatannya, bukan Tuhan. Selanjutnya Maturidiah-Samarkand berpendapat bahwa Tuhan wajib mengirim Rasul untuk manusia. Tuhan juga wajib menepati janji-janji-Nya untuk memberi upah kepada pelaku kebaikan dan merealisasikan ancaman-ancaman-Nya untuk menghukum pelaku kejahatan (*al-wa'd wa al-wa'id*).

Ketiga, kemampuan akal. Maturidiah Samarkand berpendapat bahwa akal manusia mampu mengetahui Tuhan (*ma'rifah Allah*), *wajib ma'rifah Allah* (kewajiban mengetahui Tuhan), dan *ma'rifah husn wa al-qubh* (mengetahui baik dan jahat).¹⁷³

Keempat, fungsi wahyu. Menurut Maturidiah Samarkand, wahyu berfungsi untuk mengetahui *wajib i'tinaq al-hasan wa ijtinaq al-qabih* (kewajiban mengerjakan perbuatan baik dan kewajiban menjauhi perbuatan jahat).¹⁷⁴

Kelima, kekuasaan dan kehendak Tuhan. Bagi Maturidiah-Samarkand, kekuasaan dan kehendak Tuhan tidak mutlak, karena

¹⁷⁰*Ibid.*, h. 112-114.

¹⁷¹*Ibid.*, h. 114-115.

¹⁷²*Ibid.*, h. 124.

¹⁷³*Ibid.*, h. 88-90.

¹⁷⁴*Ibid.*, h. 80-101.

dibatasi oleh: kemerdekaan manusia dalam berbuat, hukuman-hukuman Tuhan, dan keadilan Tuhan.¹⁷⁵

Keenam, keadilan Tuhan. Menurut Maturidiah-Samarkand, Tuhan wajib berlaku adil.¹⁷⁶ *Ketujuh*, konsep iman. Maturidiah-Samarkand berpendapat bahwa iman adalah *ma'rifah*, yaitu mengetahui Tuhan dengan segala sifat-sifat-Nya.¹⁷⁷

2. Teologi Islam Modern

Teologi Islam Modern disebut juga pembaharuan pemikiran teologi, yaitu refleksi praktis dari ajaran-ajaran tauhid dalam semua aspek kehidupan menurut para tokoh pembaharu pemikiran keislaman. Teologi Islam Modern bertujuan untuk merekondisi kualitas dan kekuatan umat Islam seperti pada masa klasik. Teologi Islam Modern muncul disebabkan karena faktor: *pertama*, adanya kesadaran di kalangan ulama akan kesucian ajaran Islam. Ajaran-ajaran Islam telah terkontaminasi dengan ajaran-ajaran asing yang kontra dengan semangat ajaran Islam yang sebenarnya, seperti bid'ah, khurafat dan tahayyul. Ajaran-ajaran ini menyebabkan umat Islam stagnan. *Kedua*, hegemoni Barat terhadap Islam di bidang politik dan peradaban. *Ketiga*, adanya kontak antara dunia Islam dengan Barat menjadi stimulan bagi para tokoh-tokoh Islam untuk bangkit dengan mencontoh barat dalam masalah-masalah politik dan peradaban untuk menciptakan *balance of power*.¹⁷⁸

Teologi Islam Modern merupakan rekonstruksi teologi teosentris (teologi klasik). Perkembangan dunia yang sangat dinamis dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang semakin canggih menuntut adanya rekonstruksi teologi dari teosentris menjadi teologi antroposentris. Teologi Islam yang awalnya membela Tuhan (teosentris) dan sekarang berpihak pada kemanusiaan (antroposentris)

¹⁷⁵*Ibid.*, h. 122.

¹⁷⁶*Ibid.*, h. 127.

¹⁷⁷*Ibid.*

¹⁷⁸Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2003), h. 174.

sebagai pola pikir untuk memahami kenyataan religius. Diskursus teologi berkaitan dengan kemanusiaan universal (antroposentris).

Teologi Islam modern melakukan “demitologisasi” konsep teologi klasik yang telah menjadi “teks sakral” dan mitos keilmuan dalam dunia Islam. Demitologisasi dilakukan secara gagasan kritis dan rasional. Teologi Islam modern hadir sebagai kontsruk teologi yang bersifat transformatik, membebaskan, dan bertolak pada revolusi kemanusiaan.

Pemikiran teologi Islam modern adalah pemikiran teologi di era modern.¹⁷⁹ Pemikiran ini dimulai dari 1800 M atau abad ke-19 M sampai sekarang.¹⁸⁰ Pada abad kesembilan belas, muncul pemikiran teologi Islam modern bersamaan dengan munculnya pembaruan atau modernisasi di dunia Islam. Pada zaman ini, para teolog menformulasikan pemikiran-pemikiran yang bertujuan untuk memajukan kembali umat Islam seperti pada periode klasik.¹⁸¹ Di samping itu, teologi Islam muncul sebagai reaksi terhadap realitas empirik dan realitas teoritik. Realitas empirik adalah konflik internal di

¹⁷⁹Era modern ditandai dengan modernitas di Barat. Modernitas ditandai dengan individualistik, rasionalisme, dan kemajuan. Era modern merupakan peralihan dari kebudayaan *teosentris* menuju *antroposentris*. Peralihan dari peradaban langit ke peradaban bumi, dari metafisika ke fisika, dari immateri ke materi, dari nilai teosentrisme menuju ke nilai humanisme. Peradaban ini adalah hasil *renaissance* dan pencerahan (*enleightment*) yang terjadi di eropa. Era renaissance adalah era lahirnya kebebasan kehidupan dari norma-norma agama. Era renaissance ini ditandai oleh munculnya pengetahuan melalui observasi dan penelitian terhadap teks-teks klasik yang berasal dari Yunani kuno, Islam, dan Cina. Era modern melahirkan sikap humanisme dan sikap kritis terhadap dogma-dogma agama yang telah mengkristal. Secara efitimologi, era modern ditandai oleh bangkitnya kembali rasionalitas. Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, Terj. Ahsin Mohammad, (Bandung: Pustaka, 1985), h. 99-108.

¹⁸⁰Menurut Harun Nasution yang kemudian dikutip oleh Suyuti Pulungan, sejarah peradaban Islam dibagi kepada tiga periode, yaitu periode klasik 650-1250 M. yang ditandai dengan ekspansi, integrasi, dan kemajuan; periode pertengahan 1250-1800 M. yang ditandai dengan disintegrasi, disentralisasi, dan kemunduran; dan periode modern 1800 M. sampai sekarang yang ditandai dengan kemerdekaan negara-negara Islam dan pembaruan pemikiran Islam. Lihat: J. Suyuti Pulungan, *Sejarah Peradaban Islam*, (Palembang: Grafika Telindo Press, 2009), h. 25-26.

¹⁸¹Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid I*, (Jakarta: UI Press, 1985), h. 88-89.

kalangan umat Islam, sedangkan realitas teoritik adalah masuknya bangsa asing berikut pemikiran-pemikiran dan keyakinannya ke dalam Islam.¹⁸² Untuk merespon kedua realitas tersebut, maka muncul teologi Islam modern yang diwacanakan oleh teolog-teolog modern. Jika teologi Islam klasik tampil dalam bentuk aliran-aliran, maka teologi Islam modern tampil dari para pemikir yang bersifat individual. Di Indonesia, pemikiran teologi Islam modern baru muncul pada tahun 1970-an.¹⁸³

Pemikiran teologi Islam modern merupakan produk dari modernisasi Islam atau *al-tajdid*. Teologi Islam modern merupakan respon atas tuntutan modernitas, gerak sejarah dan dinamika perkembangan zaman saat ini. Modernisasi merupakan respon terhadap kondisi umat Islam yang stagnan dalam berbagai bidang, seperti agama, politik, ekonomi, pendidikan, budaya, sosial, dan lain-lain. Modernisasi tidak hanya pada ranah ilmu pengetahuan dan teknologi, akan tetapi juga memasuki ranah kehidupan keagamaan umat Islam. Muncul pikiran dan gerakan untuk menyesuaikan pemikiran-pemikiran Islam dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Jika di Barat, modernisasi menyebabkan sekularisme pada masyarakat Barat, sedangkan di dunia Islam, modernisasi menyebabkan umat Islam maju.¹⁸⁴

¹⁸²Masdar F. Mas'udi, "Telaah Kritis atas Teologi Mukhtazilah", dalam Budhy Munawar Rachman (Ed.), *Kontekstualissai Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994), h. 124.

¹⁸³Alkendra, *Reaktualisasi Pemikiran Teologi di Indonesia*, (Bandung: Alfabeta, 1999), h. 1.

¹⁸⁴Modernisasi adalah pikiran, aliran, dan gerakan yang mengubah paham-paham, adat istiadat, institusi-institusi lama, dan sebagainya, untuk direlevansikan dengan suasana baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Modernisasi di dunia Islam dimulai pada abad ke-19 M di Mesir. Objek modernisasi dalam Islam adalah ajaran-ajaran yang tidak bersifat mutlak. Modernisasi identik dengan rasionalisasi, yaitu proses perombakan pola berpikir dan tatakerja lama menjadi akliah (rasional). Rasionalisasi didukung oleh dimensi-dimensi iman dan moral. Karena itu, modernisasi di dunia Islam membawa kemajuan umat Islam di berbagai bidang. Di bidang keagamaan, modernisasi memberantas bid'ah, khurafat, tahayul, taklid, jumud, fanatisme mazhab, dan membuka pintu ijtihad. Di bidang militer, umat Islam seperti Turki Usmani mengikuti gaya Barat

Perbedaan modernisasi di Barat dan di dunia Islam berimplikasi terhadap perbedaan *subject matter* teologi. Para teolog Barat klasik-modern *concern* dengan pemikiran normatif-metafisik *an sich*, sedangkan para teolog muslim modern *concern* dengan pemikiran realistik-empirik. Di Barat terjadi sekularisasi (pemisahan) antara pemikiran normatif-metafisik dengan pemikiran-pemikiran modern (ilmu pengetahuan dan teknologi), sedangkan di dunia Islam terjadi integrasi antara pemikiran normatif-metafisik dengan pemikiran-pemikiran modern.¹⁸⁵

Di antara para pemikir Islam ada yang berpendapat bahwa ajaran Islam itu hanya yang tertera dalam kitab suci dan hadis nabi, sehingga Islam bersifat normatif. Ada pula yang berpendapat selain Islam yang bersifat normatif itu, Islam juga bersifat historis, atau menurut Harun, Islam yang dilaksanakan oleh umatnya sepanjang sejarah dalam kehidupan mereka. Karena itu, pemikir-pemikir muslim modern terpecah ke tiga kubu. Sebahagian dari pemikir-pemikir muslim modern hanya menformulasikan pemikiran normatif -metafisik *an sich*, sebahagian yang lain menformulasikan pemikiran realistik empirik *an sich*, dan pada kubu lain menformulasikan pemikiran normatif -metafisik dan realistik empirik.

dengan mendirikan sekolah militer. Di bidang politik, negara-negara Islam berhasil menjadi negara merdeka dan gagasan persatuan umat Islam. Di bidang pendidikan, adanya modernisasi kurikulum, sistem pendidikan, institusi-institusi, metode, administrasi, pengembangan ilmu pengetahuan agama dan umum, dan persamaan kesempatan belajar. Di bidang ekonomi, adanya perbaikan perdagangan dan industri, muncul lembaga-lembaga ekonomi. Di bidang hukum, terjadi reformasi konstitusi negara-negara Islam ke arah yang lebih demokratis, penegakan HAM. Di bidang sosial, muncul beberapa organisasi-organisasi sosial kemasyarakatan. Di bidang pemerintahan, bentuk pemerintahan direlevansikan dengan perkembangan masyarakat, pembatasan kekuasaan raja. Lihat: Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, Jilid II*, (Jakarta: UI Press, 1985), h. 93-1109. Lihat Juga: Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasa* (Jakarta: Rajawali Pers, 1999), 282-286.

¹⁸⁵Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 2001), h. 3-4.

Pemikiran teologi Islam modern menggunakan pendekatan filsafat. Para Pemikir Islam mengkombinasikan filsafat Islam dengan filsafat Barat.¹⁸⁶ Pendekatan ini menggagas pemikiran teologi yang antisipatif terhadap berbagai problematika umat Islam. Pendekatan ini juga menawarkan terobosan-terobosan baru untuk menjawab berbagai problematika umat Islam.

Pemikir-pemikir Islam yang muncul pada masa modern sangat banyak di berbagai negara. Di antaranya, M. Abduh, Sayyid Amir Ali, Ismail Raji al-Faruqi, dan lain-lain. Untuk konteks Indonesia, muncul Harun Nasution, Abdurrahman Wahid, dan lain-lain. Para pemikir ini adalah modernis yang berusaha membangkitkan umat Islam untuk kembali kepada teologi sunnatullah dengan pemikiran rasional, filosofis dan ilmiah seperti pada zaman klasik. Untuk merealisasikan teologi tersebut, di antara mereka ada yang menggagas bahkan mendirikan sekolah-sekolah modern gaya Barat. Mereka menyerukan semangat rasionalitas yang ada pada teologi sunnatullah dan semangat kembali kepada Al-Qur'an dan Hadits, meninggalkan takhayul, bid'ah, tahayyul, dan mitos-mitos agama. Karena itu, pemikiran teologi Islam modern toleran terhadap perbedaan, inklusif, terbuka terhadap dialog antar golongan bahkan antar agama.¹⁸⁷

C. Corak Teologi Islam

1. Teologi Islam Klasik

Masing-masing teolog mempunyai landasan filosofis, ideologis, interpretasi, dan formulasi yang berbeda-beda sesuai dengan latar belakang masing-masing. Pluralistik latar belakang berakces terhadap perbedaan landasan berpijak. Kondisi ini memicu munculnya beberapa corak teologi Islam pada masa klasik. Harun Nasution menyebut 3 (tiga) corak teologi Islam klasik.

¹⁸⁶Seyyed Hossen Nasr, *Islam Tradisi (Di Tengah Kancah Dunia Moderen)*, (Bandung: Pustaka, 1986), h. 189.

¹⁸⁷M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), h. 84.

Petama, corak liberal atau rasional atau *sunnatullah*. Rasional dalam persfektif teologi berbeda dengan rasional yang ada di Barat. Rasionalis Barat mengakui kemutlakan rasio. Adapun rasionalis Islam membenarkan rasionalis, yaitu kebenaran rasio adalah kebenaran relatif. Kebenaran yang mutlak adalah kebenaran yang datang dari wahyu.¹⁸⁸

Corak teologi Islam rasional adalah pemikiran yang bersifat filosofis dan ilmiah. Produk teologi yang dihasilkan adalah teologi yang dibangun berdasarkan argumen-argumen logis-rasional. Konstruksi teologi Islam rasional syarat dengan vitalitas rasionalisme, sehingga pembuktian Tuhan dan proses penciptaan alam semesta mempunyai dasar argumen yang rasionalistik. Penganut corak teologi rasional menggunakan banyak analisa-analisa rasional dan radikal dalam sistematika pemikiran teologinya. Mereka kritis, evaluatif, dan objektif.

Adapun karakteristik corak teologi rasional adalah “(a) kedudukan akal yang tinggi, (b) manusia bebas berkehendak, (c) kebebasan berpikir hanya diikat oleh ajaran-ajaran dasar dalam al-Qur’an dan Hadis yang sedikit sekali jumlahnya, (d) percaya kepada *sunnatullah* dan kausalitas, (e) mengambil arti metaforis dari teks wahyu, (f) dinamis dalam sikap dan berpikir”.¹⁸⁹

Teologi rasional berorientasi pada kedinamisan manusia. Aliran ini dinamis dalam sikap dan berpikir. Oleh sebab itu, penganut aliran rasional dapat hidup kompetitif menghadapi persaingan dunia global yang dalam istilah Koentjaraningrat disebut “hidup sesuai dengan zaman dan konstelasi dunia sekarang”.¹⁹⁰

Pengaruh pemikiran teologi rasional terhadap sikap hidup telah dibuktikan oleh umat Islam zaman klasik. Pada masa itu, umat Islam mencapai kemajuan dalam berbagai bidang kehidupan. Mereka

¹⁸⁸Nurcholish Madjid, *Islam Kemoderenan dan Kindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1986), h. 28-29.

¹⁸⁹Harun Nasution, *Islam Rasional*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 112. Lihat juga: Sirajuddin Zar, *Konsep Penciptaan Alam dalam Pemikiran Islam, Sains dan al-Qur’an*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994), h. 2.

¹⁹⁰Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitet Pembangunan*, (Jakarta: Gramadei, 1974), h. 133

dinamis, produktif, memiliki orientasi idup dunia dan akhirat, menganut paham *qadariyah* dan memakai metode berpikir rasional.¹⁹¹ Oleh sebab itu, mereka menguasai peradaban dunia. Hal ini disebabkan karena ulama banyak menggunakan akal dalam memahami agama, al-Qur'an dan Hadis, dan peradaban. Di samping itu, ulama bersentuhan dengan filsafat Yunani yang banyak menggunakan akal.

Kedua, corak tradisional. Tradisional dalam terminologi teologi adalah aliran teologi yang kurang mengandalkan akal dalam memahami agama dan menginterpretasikan ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis.¹⁹² Penganut teologi Islam tradisional tidak dapat disebut sebagai tradisionalis. Karena, mereka tetap menggunakan akal dalam sistematika pemikiran teologinya, meskipun dalam proporsi yang minim dan lemah. Mereka menghindari analisa-nalalisa filosofis dalam sistematika pemikiran teologinya. Mereka memandang kedudukan wahyu sangat penting. Corak teologi ini relevan dengan orang-orang awam. Mereka hanya dapat mengikuti suatu ajaran pemikiran dengan pendekatan perintah-perintah yang jelas dan tegas, bukan dengan perdebatan filosofis.

Adapun karakteristik teologi tradisional adalah “(a) kedudukan akal yang rendah, (b) manusia tidak bebas berbuat dan berkehendak, (c) kebebasan berpikir diikat oleh banyak dogma, (d) tidak percaya kepada *sunnatullah* dan kausalitas, (e) terikat pada arti tekstual dari al-Qur'an dan Hadis, (f) statis dalam sikap dan berpikir”.¹⁹³

Teologi tradisional disebut juga teologi Jabariyah. Penganut teologi ini hidup statis dan fatalistis. Mereka meyakini bahwa manusia tidak mempunyai kehendak, tidak mempunyai kekuasaan, dan tidak mempunyai pilihan. Jadi, manusia dalam segala perbuatannya adalah

¹⁹¹Adapun karakteristik metode berpikir rasional menurut Sirajuddin zar adalah (a) akal mempunyai kedudukan yang tinggi, (b) menggunakan *takwil*, (c) kebebasan berpikir hanya diikat oleh ayat-ayat yang *qath'i al-dalalah* dan ajaran Islam yang bersifat absolut, (d) adanya *sunmatullah* dan kausalitas di alam, (e) sikap dinamis. Lihat: Sirajuddin Zar, “Filsafat Islam dalam Perspektif Era Modern”, Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Filsafat Islam IAIN Imam Bonjol Padang. Disampaikan pada Sidang Senat Terbuka IAIN Imam Bonjol Padang pada tanggal 21 April 2001, h. 20 [tidak diterbitkan].

¹⁹²Ahmad Warson al-Munawwir, *Kamus Arab Indonesia*, h. 716.

¹⁹³Harun Nasution, *Islam*, h. 116. Lihat juga: Sirajuddin Zar, *Konsep*, h.

dipaksa dengan tidak ada kekuasaan dan pilihan bagi manusia itu sendiri.¹⁹⁴

Corak teologi tradisional menjadikan umat Islam stagnan, dan menganut paham *fatalisme*. Hal ini dapat dilihat dari sikap hidup para penganjurnya yang fatalis. Mereka memahami *qada* dan *qadar* Tuhan sebagai kehendak mutlak Tuhan. Karena itu, mereka tidak dapat hidup kompetitif menghadapi persaingan dunia global. Mereka statis dalam sikap hidup dan berpikir. Mereka memandang kekuatan akal lemah. Mereka stagnan dalam pemikiran, sehingga bersikap *taklid*. Tidak ada kreatifitas berpikir untuk merumuskan teologi-teologi baru. Umat Islam hanya percaya bahwa seluruh alam semesta ini adalah dikendalikan oleh Allah SWT. Karena itu, muncul asumsi di kalangan pemikir Islam bahwa salah faktor penyebab umat Islam mundur karena menganut paham *fatalisme*.¹⁹⁵

Pengaruh pemikiran teologi tradisional terhadap sikap hidup yang statis terdapat pada umat Islam zaman pertengahan. Mereka stagnan dalam berbagai kehidupan. Produktivitas mereka menurun karena mereka berorientasi pada kehidupan akhirat *an sich*. Kondisi umat Islam yang maju pada masa klasik, sedikit demi sedikit mengalami penurunan hingga akhirnya jauh tertinggal dari Barat.

Ketiga, corak teologi Islam antara tradisional dan rasional (rasionalis-tradisional; peneliti). Aliran ini sedikit mengandalkan akal dalam memahami agama dan menginterpretasikan ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis. Mereka menghindari analisa-nalaises filosofis dalam sistematika pemikiran teologinya. Mereka mempunyai kedudukan menengah di anatara manusia dalam pandangan Mu'tazilah dan manusia dalam pandangan Asy'ariah.¹⁹⁶ Corak teologi ini relevan dengan orang-orang yang daya nalarnya di atas orang awam, akan tetapi di bawah orang intelek.

Adapun karakteristik teologi antara tradisional dan rasional adalah (a) kedudukan akal yang sedang, (b) manusia bebas berbuat dan berkehendak dalam batasan-batasan tertentu, (c) kebebasan berpikir

¹⁹⁴Harun Nasution, *Islam Rasional ...*, h. 116.

¹⁹⁵*Ibid.*, h. 117.

¹⁹⁶*Ibid.*, h. 101.

hanya diikat oleh ajaran-ajaran dasar dalam al-Qur'an dan Hadis yang sedikit sekali jumlahnya, (d) percaya kepada sunnatullah dan kausalitas, (e) terikat pada arti tekstual dari al-Qur'an dan Hadis, (f) tidak statis dalam sikap dan berpikir, akan tetapi tidak sedinamis Mu'tazilah, manusia mempunyai kedudukan menengah di antara manusia dalam pemikiran corak teologi rasional dan tradisional.¹⁹⁷

Terlepas dari adanya polemik di sekitar corak teologi rasional, tradisional, dan antara rasional dan tradisional, yang jelas setiap topik pemikiran Islam pada dasarnya merupakan area diskusi kritik dan bukan ajang klaim kebenaran yang hendak memutlakkan kebenaran itu sendiri. Oleh sebab itu, orang yang memilih salah satu dari aliran teologi tersebut tidak menyebabkan ia keluar dari Islam. Sebab, semua corak teologi tidak ada yang bertentangan dengan Islam.¹⁹⁸

Perbedaan corak teologi disebabkan karena perbedaan dalam menginterpretasikan ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis. Aliran yang memberikan daya kuat pada akal, memberikan interpretasi yang liberal terhadap al-Qur'an dan Hadis. Aliran ini menghasilkan pemikiran-pemikiran teologi liberal dan rasional. Aliran ini hanya terikat pada dogma-dogma yang jelas dan tegas (ayat-ayat *qat'i* yang berjumlah sedikit). Pemikiran aliran ini bersifat filosofis sehingga relevan dengan kaum intelektual. Penganut aliran ini mampu beradaptasi dengan perkembangan zaman, ilmu pengetahuan, dan teknologi. Demikian sebaliknya, aliran yang memberikan daya lemah pada akal, memberikan interpretasi yang literal atau tekstual terhadap al-Qur'an dan Hadis. Pemikiran ini relevan dengan kaum awam. Sebab, mudah dipahami. Aliran ini terikat pada dogma-dogma yang jelas dan ayat-ayat *zhanny* yang berjumlah banyak. Akibatnya, aliran ini susah beradaptasi dengan perkembangan zaman, ilmu pengetahuan, dan teknologi.¹⁹⁹

Corak pemikiran teologi tradisional dinisbahkan kepada aliran Asy'ariyah. Menurut orientalis Mac Donald, corak tradisional aliran Asy'ariah sangat dipengaruhi oleh kultur Arab padang pasir yang

¹⁹⁷Harun Nasution, *Teologi ...*, *Op.Cit.*, h. x dan h. 101.

¹⁹⁸Harun Nasution, *Teologi ...*, h. x.

¹⁹⁹*Ibid.*, h. 150-151.

dimiliki pendiri aliran Asy'ariyah. Arab Padang pasir bersifat tradisional dan fatalistis.²⁰⁰

Corak pemikiran teologi rasional atau liberal dinisbahkan kepada aliran Mu'tazilah dan Maturidiah Samarkand. Aliran ini dipengaruhi oleh filsafat Yunani klasik sehingga aliran ini banyak menggunakan rasio dan filsafat dalam membahas masalah-masalah teologi. Karena itu, Mu'tazilah dikenal sebagai aliran yang menggunakan metode rasional secara radikal. Meskipun demikian, aliran ini tetap terikat pada wahyu Islam. Aliran ini banyak dianut oleh kaum intelegensia.²⁰¹

Corak pemikiran teologi antara rasional dan tradisional dinisbahkan kepada aliran Maturidiah. Hal ini disebabkan karena aliran ini tidak memberikan daya yang kuat pada akal seperti yang dilakukan Mu'tazilah, dan tidak juga memberi daya yang lemah seperti yang dilakukan Asy'ariyah. Dalam hal perbuatan manusia, aliran ini juga tidak memandang manusia bebas sepenuhnya seperti pandangan Mu'tazilah.²⁰²

Menurut Harun Nasution, orang yang pemikirannya bersifat tradisional lebih cenderung menganut corak teologi tradisional. Sedangkan, orang yang pemikirannya bersifat liberal lebih cenderung memilih teologi rasional atau liberal.²⁰³

Menurut Syekh Muhammad Abu Zahrah, perbedaan pemikiran teologi dalam dunia Islam terjadi pada ranah *furu'* (perincian), tidak pada ranah *ushul* (dasar-dasar iman) seperti keesaan Allah, Rasul Muhammad, keadaan al-Qur'an, rukun-rukun Islam, dan lain-lain. Karena itu, perbedaan pemikiran teologi tidak dapat dipandang "kafir".²⁰⁴

²⁰⁰*Ibid.*, h. 67.

²⁰¹Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa dan Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 7-9 dan 38.

²⁰²*Ibid.*, h. 101. Lihat Juga: Harun Nasution, *Islam Ditinjau ...*, h. 115.

²⁰³*Ibid.*, h. x.

²⁰⁴*Ibid.*, h. 59.

Lebih lanjut Harun Nasution berpendapat bahwa semua corak teologi Islam tidak bertentangan dengan ajaran dasar Islam. Semua aliran berpegang pada akal dan wahyu. Setiap muslim bebas memilih salah satu aliran teologi yang sesuai dengan jiwa dan pemikirannya. Karena itu, jika seorang menganut salah satu aliran teologi tidak dapat disebut kafir atau murtad.²⁰⁵

2. Corak Teologi Islam Modern

Pemikiran teologi modern merupakan pemikiran yang berusaha untuk mengadaptasi ajaran Islam dengan tuntutan zaman, perkembangan ilmu pengetahuan, dan teknologi. Adapun karakteristik pemikiran modernis menurut Rahman antara lain: “selalu berusaha menghadapi segala situasi dengan penuh keyakinan serta keberanian, gerakannya bersifat kerakyatan, selalu melibatkan pemikiran pribadi, menciptakan ikatan-ikatan positif antara pemikiran Qur’ani dengan pemikiran modern”.²⁰⁶

Munculnya gerakan pembaharuan yang dipelopori oleh kelompok modernis mengakibatkan munculnya pola pemikiran modernis dari kelompok minoritas. Para tokoh modernis muslim mencoba untuk menafsirkan doktrin Islam dalam bahasa dan formulasi yang dapat diterima oleh pikiran modern, sehingga mampu menghadirkan Islam dalam bentuk yang sesuai dengan perkembangan zaman. Masing-masing tokoh modernis mempunyai interpretasi dan formulasi serta teori sosial yang berbeda-beda sesuai dengan latar belakang masing-masing. Pluralistik latar belakang berakces terhadap topik dan agenda pemikiran, bahkan juga terhadap perbedaan landasan berpijak.

Kondisi sosial, politik, dan ekonomi yang berbeda-beda akan mempengaruhi corak teologi yang dianut dan berkembang pada era modern. Hal ini memunculkan berbagai corak pemikiran teologi di kalangan umat Islam.

²⁰⁵*Ibid.*, h. x dan 152.

²⁰⁶Toto Suharto, *Filsafat Pendidikan Islam*, (Yogyakarta: Arruzz, 2006), h. 258.

Fachry Ali dan Bachtiar menyebutkan empat macam corak teologi. *Pertama*, neo-modernisme dengan karakteristik: (a) Islam terlibat dalam segala aspek modernisme, (b) Islam menjadi ajaran-ajaran yang memimpin masa depan (*leading ism*), (c) menggunakan kaidah ushul fiqh *muhafazhah 'ala al-qadim al-shalih wa al-akhz bi al-jadid al-ashlah* (memelihara yang lama yang baik dan mengambil yang baru yang lebih baik), (d) meletakkan dasar-dasar Islam dalam konteks nasional. *Kedua*, corak sosialisme-demokrasi dengan karakteristik: (a) mengutamakan misi keislaman, (b) pemikiran-pemikirannya tentang keislaman membawa manfaat bagi manusia, (c) menjadi motivasi dalam mentransformasi masyarakat di bidang sosial-politik dan ekonomi, (d) terwujudnya masyarakat adil dan makmur. *Ketiga*, corak internasionalisme-universalisme Islam dengan karakteristik: (a) menjadikan Islam sebagai diktum dan spirit yang bersifat universal, (b) tidak mengenal dikotomi antara nasionalisme dan Islamisme. *Keempat*, corak modernisme dengan karakteristik: (a) bersifat rasional, (b) relevan dengan kondisi-kondisi modern.²⁰⁷

Hassan Hanafi menyebut corak teologi pembebasan. Karakteristik teologi ini menurutnya adalah: melakukan rekonstruksi terhadap seluruh bangunan pemikiran Islam tradisional, berfungsi sebagai *liberating force* (kekuatan pembebasan), bertumpu pada tradisi dan sejarah Islam, menggunakan metode fenomenologi, menekankan rasionalisme, radikalitas, progresifitas kontekstual, resistensi terhadap arus hegemonik, berlandaskan pada *tawhid*, bertujuan untuk mewujudkan kesamaan dan keadilan, dan transformasi sosial.²⁰⁸

Moeslim Abdurrahman menyebut tiga corak. *Pertama*, rasional dengan karakteristik: (a) modernisasi Islam, (b) pandangan yang liberal, (c) adaptif terhadap zaman, (c) kritis terhadap proses modernisasi, bertolak dari isu kebodohan, keterbelakangan, dan

²⁰⁷Fachry Alli dan Bachtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1992), h. 157-175.

²⁰⁸Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam, Antara Modernisme dan Postmodernisme, Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*, terjemahan dari *Between Modernity and Postmodernity, The Islamic Left and Dr. Hassan Hanafi's Thought: A Critical Reading*, (Yogyakarta: LKIS, 1993), h. xiv.

kepicikan. *Kedua*, corak hermeneutik dengan karakteristik: (a) selalu berupaya untuk melakukan Islamisasi dalam segala aspek, (b) menggali teks untuk mengendalikan perubahan sosial, (c) mengambil topik persoalan normatif antara yang Islami dan yang tidak Islami (bid'ah). *Ketiga*, corak transformatif atau corak teologi alternatif dengan karakteristik: (a) memperhatikan persoalan keadilan dan ketimpangan sosial, (b) sebagai mediator antara kalangan intelektual dan orang awam, (c) melakukan transformasi sosial.²⁰⁹

Budhy Munawar Rachman menyebut tiga corak teologi, yaitu rasional, hermeneutik, dan emansipatoris. Adapun karakteristik ketiga corak ini sama dengan teori Moeslim Abdurrahman. Perbedaannya hanya pada penggunaan istilah untuk corak ketiga. Moeslim Abdurrahman menggunakan istilah transformatif, sedangkan Budhy Munawar Rachman menggunakan istilah emansipatoris.²¹⁰

Masdar F. Mas'udi menyebut tiga corak teologi. *Pertama*, corak elitis dengan karakteristik: (a) bertolak pada realitas abstrak-teoritis, (b) *concern* pada kalangan tertentu, (c) dampak sosialnya terbatas pada kalangan tertentu, (d) bersifat abstrak. *Kedua*, corak populis dengan karakteristik: (a) *concern* pada realitas riil yang dirasakan orang banyak, (b) bersifat konkrit, (c) *concern* pada kalangan luas. *Ketiga*, corak dialektis empiris dengan karakteristik: (a) refleksi terhadap teologi abstrak-teoritis, (b) terjadi dari proses dialogis-kritis antara realitas kehidupan dengan pesan-pesan universal.²¹¹

M. Dawam Rahardjo menyebut lima corak teologi. *Pertama*, corak interpretasi al-Qur'an dengan karakteristik: (a) bertema tentang semangat dan upaya untuk melakukan pembaruan pemikiran, (b) memandang bahwa paham-paham yang telah ada menyimpang dari maksud yang *hanif* dan telah usang, (c) bertujuan untuk

²⁰⁹Muntaha Azhari dan Abdul Mun'in Saleh, *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, (Jakarta: P3M, 1983), h.224-225.

²¹⁰Budhy Munawar Rachman, *Pemikir Teologi Sosial Kaum Pembaru Islam Masa Orde Baru*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992) .

²¹¹Masdar F. Mas'udi, *Tela'ah Kritis atas Teologi Muktaizilah*, dalam Munawar Rachman, (Ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994), h. 124.

merekonstruksi ajaran-ajaran Islam sebagai dasar pembinaan masyarakat modern, (d) mencari esensi-esensi ajaran Islam, (e) menggali nilai-nilai yang paling fundamental, (f) menghasilkan teori-teori atau konsep-konsep baru di berbagai bidang. *Kedua*, aktualisasi tradisi dengan karakteristik: (a) bertolak dari warisan sejarah (tradisi), (b) bersifat konservatif, (c) bertujuan untuk kembali kepada roh Islam yang paling mendasar. *Ketiga*, corak Islamisasi ilmu pengetahuan dan teknologi dengan karakteristik: (a) menggali khazanah kebudayaan Islam, (b) menginterpretasi khazanah kebudayaan Islam, (c) menggunakan pendekatan filsafat. *Keempat*, corak pribumisasi Islam dengan karakteristik: (a) bertujuan untuk mengembangkan budaya Islam berdasarkan corak setempat, (b) menimbulkan perubahan yang bernilai fundamental, (c) menimbulkan reaksi balik yang bersifat agresif dan keras. *Kelima*, corak orientasi masa depan dengan karakteristik: (a) memiliki visi eskatologis, (b) bertitik tolak dari iman kepada hari akhir, (c) pesimis terhadap kehidupan dunia, (d) progresif terhadap ekologi (lingkungan hidup).²¹²

Jeroen Peeters mengintroduksi corak pemikiran ulama Sumatera Selatan abad XX kepada dua kategori. *Pertama*, ulama tradisionalis atau konservatif disebut dengan “kaum tuo”. Adapun karakteristik ulama ini adalah: (a) berpegang pada tradisi keagamaan lama (abad ke-7-13), (b) fanatisme mazhab, (c) sistem ortodoksi yang mengkristal, (d) kemapanan dalam memahami dan menjalankan agama Islam, (e) statis, (f) hidup dalam semangat asketisme, (g) kelompok eksklusif. *Kedua*, ulama modernis disebut dengan “kaum mudo”. Adapun karakteristik ulama ini adalah: (a) melakukan pembaruan di bidang politik, sosial, keagamaan, dan pendidikan, (b) mendirikan lembaga-lembaga pembaruan.²¹³

Fazlurrahman yang kemudian diikuti oleh Bachtiar Efendy dan Fachri Ali menyebut tiga corak pemikiran ulama. *Pertama*, tradisionalis

²¹²M. Dawam Raharjo, “Melihat ke Belakang Merancang Masa Depan”, dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh, *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, (Jakarta: P3M, 1983), h. 1-16.

²¹³Jeroen Peeters, *Kaum Tuo ...*, h. 158-171.

dengan karakteristik: (a) berpegang pada tradisi keagamaan lama, (b) lazimnya disebut dengan kaum tuo (konservatif), (c) berpegang pada mazhab Syafi'i secara ketat (fanatisme mazhab), (d) melahirkan sistem ortodoksi yang mengkristal, (e) terikat pada pikiran-pikiran ulama fiqh (hukum Islam), hadis, tasawuf, tafsir dan tauhid yang hidup pada abad ke-7 sampai ke-13 M., (f) mayoritas tinggal di pedesaan, dalam hal-hal tertentu mengabaikan kehidupan dunia, eksklusif dan asketis, terikat dengan kehidupan sufisme dan tarekat, (g) mendirikan pondok pesantren sebagai basis penyebaran paham-paham keagamaan yang dianutnya, (h) secara ideologis, terikat pada paham Ahl Sunnah wa al-Jama'ah. *Kedua*, modernis dengan karakteristik: (a) melakukan pembaharuan di Indonesia sejak tahun 1900-an, (b) merespon persoalan-persoalan sosial, politik, ekonomi, pendidikan, keagamaan, penjajahan (kolonialisasi dan imperialisasi), (c) melakukan revitalisasi dan pencerahan dalam berbagai bidang kehidupan umat Islam, (d) pendiri atau tokoh organisasi sosial kemasyarakatan atau partai politik. *Ketiga*, neo-modernisme dengan karakteristik sebagai berikut: (a) mengakomodasi pemikiran-pemikiran tradisional dan modern, (b) mengartikulasikan gerakan perubahan dan pembaharuan sosial dan politik secara lebih substantif, (c) mengedepankan model gerakan pembaharuan sosial politik Islam yang lebih kultural.²¹⁴

Sayyed Hosein Nasr menyebut 4 corak pemikiran ulama pada era kontemporer, yaitu fundamentalis, modernis, misianis, dan tradisional.²¹⁵ Masing-masing ulama memiliki pemikiran dan corak teologi yang berbeda dan sulit untuk didamaikan. Lebih lanjut memunculkan "klaim kebenaran (*truth claim*)" yang berimplikasi pada pembentukan *mode of thought* yang bersifat partikularistik, eksklusif, dan intoleran.

Jika dianalisa teori-teori ahli di atas, maka corak pemikiran teologi Islam modern dapat diklasifikasikan kepada dua kelompok besar. *Pertama*, corak reformis yaitu pemikiran yang merekonstruksi tradisi sehingga masyarakat Islam dapat *survive*. Corak pemikiran ini

²¹⁴Fachri Ali dan Bahtiar Efendi, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1986), h. 36-49.

²¹⁵Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2001), h. 29.

berdasarkan kerangka modern dan prasyarat rasional, bersifat filosofis.²¹⁶ *Kedua*, corak pemikiran konservatif, yaitu pemikiran yang tidak bertujuan untuk menformulasi potret diri Islam.

Dalam penelitian ini, penulis akan menggunakan teori M. Dawam Rahardjo dan Jeroen Peeters. Hal ini disebabkan karena teori M. Dawam Rahardjo lebih komprehensif. Sedangkan teori Jeroen Peeters merepresentasikan pemikiran ulama Sumatera Selatan pada abad XX M.

²¹⁶Toto Suharto, *Filsafat Pendidikan Islam ...*, hal. 265

BAB III

PROFIL BEBERAPA ULAMA-ULAMA SUMATERA SELATAN ABAD XX

A. Profil Ulama Sumatera Selatan Abad XX Secara Umum

Secara etimologi, *'ulama*: berasal dari kosa kata Arab, yaitu العلماء, bentuk jamak dari kata عالم *'âlim*, yang berarti ilmuwan, peneliti, orang yang mengetahui hakikat ilmu alam atau ilmu syari'ah. Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, ulama berarti orang yang ahli dalam pengetahuan agama Islam.²¹⁷ Sedangkan secara terminologi, definisi *'ulama* menurut Wahbah Zuhaili yang kemudian dikutip oleh J. Suyuti Pulungan adalah “orang-orang yang memiliki kemampuan untuk menganalisa alam semesta dan fenomenanya untuk kepentingan hidup dunia dan akherat, serta takut kepada Allah jika terjerumus ke dalam kenistaan.”²¹⁸

Dalam al-Qur'an, kata *'ulama* : العلماء disebutkan sebanyak dua kali. *Pertama*, Q. S. 35: 28 menjelaskan *'ulama* adalah orang-orang yang memiliki kemampuan untuk menganalisa ayat-ayat Allah yang bersifat *kauniyah* atau alam semesta dan fenomenanya dan takut kepada Allah. *Kedua*, Q. S. 26: 197 menjelaskan ulama adalah orang-orang yang memiliki kemampuan untuk menganalisa ayat-ayat Allah yang bersifat *Qur'aniyah* atau ahli dalam pengetahuan agama Islam. Sementara itu kata *'ilmu* dijelaskan dalam al-Qur'an sebanyak 854 kali. Ayat-ayat al-Qur'an dan hadis yang menjelaskan tentang *'ilmu* dan *'ulama* selalu dikorelasikan dengan sikap *istislam* (tunduk) dan *khasysyah* (takut) kepada Allah.²¹⁹ Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa *'ulama* adalah orang-orang yang memiliki kemampuan untuk menganalisa ayat-ayat Allah yang bersifat *Qur'aniyah* maupun *kauniyah* dan bertaqwa (takut dan tunduk) kepada Allah. Dalam

²¹⁷Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), h. 1098.

²¹⁸H. Jufri Suyuti Pulungan, Peran *'Ulama* dan *Umara'* dalam Membangun Sumatera Selatan Berbasis Religius, dalam *Komunikasi Umara-Ulama*, (Palembang: 2005), h. 51.

²¹⁹M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 382.

dinamikanya, defenisi 'ulama mengalami penyempitan. 'Ulama didefenisikan sebagai orang-orang yang menekuni disiplin ilmu-ilmu agama Islam atau ayat-ayat *Qur'aniyah an sich*. Hal ini disebabkan karena adanya asumsi bahwa hanya orang-orang yang menekuni ayat-ayat *Qur'aniyah an sich* yang memiliki sikap *khasysyah* (takut) kepada Allah, sedangkan orang-orang yang menekuni ayat-ayat *kauniyah* atau ilmu-ilmu umum tidak memiliki sikap *khasysyah*, karena bersumber dari dunia Barat yang sekuler. Dari asumsi ini dapat ditegaskan bahwa ulama memiliki karakteristik secara spesifik.

Imam al-Ghazali mengklasifikasikan 'ulama ke dalam dua jenis: *pertama*, 'ulama akherat yaitu 'ulama yang mendapatkan kemuliaan, tidak ambisius dengan dunia, tidak menjual agama, mengetahui kemuliaan akhirat dan kerendahan dunia, mengamalkan al-Qur'an, hadis, dan ilmunya, menjadi *uswah* (teladan), sederhana, zuhud, tidak mendatangi penguasa dan orang-orang kaya. *Kedua*, 'ulama keji atau 'ulama ahli dunia atau 'ulama *su* (ulama jahat) yaitu orang yang memiliki ilmu akan tetapi tidak memberi manfaat, mendapatkan kehinaan dan kebinasaan, ambisius dengan dunia dan ilmunya, melupakan akhirat, tidak mengamalkan al-Qur'an, hadis, dan ilmunya, memperturutkan hawa nafsu, mengkritik kebenaran al-Qur'an dan hadis, hidup mewah, menjual agama, mendatangi penguasa dan orang-orang kaya.²²⁰

Adapun tugas-tugas 'ulama *akhirat* menurut J. Suyuti Pulungan adalah: *pertama*, mengajarkan, menyebarkan, dan menjelaskan kandungan isi al-Qur'an agar dipahami dan diamalkan masyarakat dalam kehidupan nyata. *Kedua*, memutuskan dan menyelesaikan berbagai problem masyarakat berdasarkan al-Qur'an dan hadis. *Ketiga*, memberikan *uswah* (contoh teladan) yang baik kepada masyarakat.

²²⁰Imam Ghazali, *Intisari Ihya' 'Ulumiddin*, Terj. Junaidi Ismaiel, (Jakarta: Serambi Semesta Distribusi, 2016), h. 45-48.

Keempat, memperjuangkan aspirasi dan kepentingan masyarakat. *Kelima*, aktif dalam mengatasi berbagai problem sosial.²²¹

Berdasarkan tugas-tugas ‘*ulama*, maka secara teologis dan historis-sosiologis, ‘*ulama* adalah kelompok elit yang sangat signifikan dalam masyarakat. Posisi dan peranan ulama sangat signifikan dalam pengembangan masyarakat dan *social order* (pemeliharaan keteraturan sosial). Ulama adalah figur sentral dalam perkembangan kehidupan religiokultural dan percaturan sosiopolitik, khususnya di Sumatera Selatan yang mayoritas penduduknya. Pemikiran-pemikiran ‘*ulama* berpengaruh terhadap peradaban masyarakat.

Berdasarkan kepada pengaruhnya, ulama diklasifikasikan ke dalam tiga kategori, yaitu:

1. Ulama tradisional

Adapun karakteristik ulama tradisional adalah: *pertama*, Berpegang pada tradisi keagamaan lama, yaitu pikiran-pikiran ulama hadis, tasawuf, fiqh, tafsir, dan tauhid, yang hidup antara abad ketujuh hingga abad ke tiga belas. Karena itu, dalam beberapa hal, ulama tradisional banyak mengalami stagnasi. Struktur referensi pengambilan hukum kelompok Islam tradisional merujuk pada empat mata rantai yang telah dibangun oleh keempat pendiri mazhab, terutama Imam Syafi’i, yaitu al-Qur’an, Sunnah, Ijma’ dan Qiyas.²²²

Kedua, ulama-ulama tradisional menggunakan pendekatan legal hukum Islam (fikih) dan mazhab Syafi’i dalam mendekati dan menyelesaikan persoalan-persoalan masyarakat dan persoalan-persoalan sosial keagamaan. Karena itu, ulama tradisional tidak jarang melakukan fanatisme mazhab yang melahirkan kemapanan dalam menjalankan ajaran agama, sehingga menciptakan suatu sistem ortodoksi yang mengkrystal. Oleh sebab itu sangat sulit merubah sistem

²²¹H. J. Suyuti Pulungan, Peran ‘*Ulama* dan *Umara*’ dalam Membangun Sumatera Selatan ..., h. 53.

²²²Zamaksyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandanangan Hidup Kiyai*, (Jakarta: LP3ES, 1982), h. 1.

ortodoksi ini, ketika kemudian terjadi pembaharuan, melalui gerakan pemurnian di dalam ajaran Islam, yang dilakukan oleh para tokoh-tokoh yang menginginkan perubahan. Dalam perkembangan selanjutnya, struktur pola pemikiran kaum tradisional bergantung sepenuhnya pada kelompok pendukung dan pelakunya. Karena itu, ulama tradisional disebut “kaum tuo” (konservatif atau tradisional).

Ketiga, ulama tradisional mayoritas tinggal di daerah pedesaan dan diikuti oleh mayoritas umat Islam di pedesaan.²²³ Basis utama pendukung ulama tradisional adalah kelompok kiyai yang mendirikan pesantren. Pondok pesantren dijadikan sebagai basis penyebaran paham-paham keagamaan yang dianut. Meskipun Sumatera Selatan banyak pondok pesantren, akan tetapi elit-elit agama atau pimpinan pondok pesantren tidak langsung dapat dikategorikan sebagai ulama tradisional. Sebab, banyak ulama dari pondok pesantren salafi (pesantren tradisional) memiliki pengalaman dan pemikiran moden.²²⁴

Ketiga, ulama tradisional hidup dalam semangat asketisme, sebagai akibat keterlibatan mereka dalam kehidupan sufisme dan tarekat. *Keempat*, bertahan terhadap pengaruh modernisasi dan santri kota. *Kelima*, cenderung mempertahankan apa yang telah dimiliki. *Keenam*, sikap keimanan dan militansi yang tradisional sehingga menarik diri dari urusan duniawi. Sikap ini memotivasi ulama tradisional untuk melakukan perlawanan terus menerus terhadap kekuasaan kolonial.

Ketujuh, secara teologis terikat pada paham *Ahl Sunnah wa al-jama'ah*. Ciri ini mempengaruhi seluruh tingkah laku keagamaan, politik dan kemasyarakatan. Kelompok *Ahl Sunnah wa al-jama'ah* sesungguhnya telah menempatkan diri pada posisi berbeda dan bahkan berlawanan dengan paham keagamaan kalangan pembaharu atau modernis. Bahkan pada dataran tertentu kedua kelompok ini sering

²²³ Fachri Ali, *Op.Cit.*, h. 49.

²²⁴ Clifford Geerts, *Abangan, Santri, dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1963), h. 16.

memperbesar polarisasi, dan pada akhirnya dijadikan sebagai sumber konflik. Pada hakekatnya, ranah dan sumber konflik hanya berkisar pada persoalan-persoalan *furu'iyah* (supplementer). Karena itu, perbedaan yang ada pada masing-masing kelompok tidak menyentuh sendi-sendi ajaran mendasar Al-Qur'an dan Sunnah. *Kedelapan*, berpegang pada doktrin dan nilai-nilai ajaran Islam secara konservatif.

Kesembilan, bersifat subordinatif dan akomodatif terhadap persoalan politik dan hukum. Relasi yang terjalin antara ulama-ulama tradisional dengan pemerintah bersifat simbiotik. Dalam membina masyarakat, ulama bekerjasama dengan pemerintah. Ulama mendapatkan keuntungan material dan moral, sedangkan pemerintah mendapat dukungan politis dan legalitas spiritual dari para ulama dan kalangan pondok pesantren.

Dalam menyikapi konflik antara masyarakat dan negara, ulama Sumatera Selatan yang tergolong tradisional belum bersifat kritis. Hal ini mengindikasikan bahwa mereka senang dengan kemapanan dan mempertahankan status quo. Akan tetapi terhadap persoalan ekonomi, ulama-ulama tradisional bersikap terbuka. Pemahaman, akses ekonomi, dan aplikasi mereka semakin meningkat. Mereka mengusahakan pembedayaan ekonomi pesantren melalui kerjasama dan pola pelaksanaan proyek peningkatan berbagai bidang melalui pemerintah daerah. Relasi ulama tradisional dengan pemerintah di Sumatera Selatan dapat dikatakan harmonis. Hampir tidak ditemukan adanya pola relasi yang bersifat konflik antara ulama dengan pemerintah di Sumatera Selatan.

Dari sembilan karakteristik di atas, maka dapat dipetakan bahwa ulama Sumatera Selatan yang tergolong tradisional adalah: *pertama*, ulama-ulama dari Pondok Pesantren Nurul Islam Seribandung OKI, seperti K.H. Anwar, K.H. Ahmad Dumyati Anwar, K.H. Zumrowi Anwar. *Kedua*, ulama dari Pondok Pesantren Qudratullah Langkan MUBA, seperti K.H. Mudarris. Ulama yang menjadi fokus dan obyek penelitian ini adalah K.H. Anwar. Adapun dasar pertimbangannya adalah ia banyak menulis dan menghasilkan

banyak karya. Di samping itu, ia adalah pendiri pesantren tertua di Sumatera Selatan.

2. Aliran Modernis

Menurut Deliar Noer, ulama modernis adalah ulama yang terlibat dalam gerakan keagamaan dan pembaharuan²²⁵ di Indonesia sejak tahun 1911-1942. Lebih lanjut Deliar Noer menyatakan bahwa emberio gerakan pembaharuan Islam di Indonesia, baik dalam bentuk ajaran dan ajakan dari perorangan atau kelompok masyarakat, telah dimulai jauh sebelum tahun-tahun resmi berdirinya organisasi, sekolah ataupun terbitnya majalah yang menjadi simbol-simbol gerakan pembaharuan Islam di Indonesia.²²⁶

Di Indonesia, gerakan pembaharuan Islam dimulai sejak awal abad ke-20. Gerakan ini memunculkan berbagai pemikiran dan institusi Islam yang membawa pencerahan dalam berbagai bidang kehidupan umat Islam di Indonesia. Streenbrink mengkonstatir empat faktor yang memicu munculnya gerakan pembaharuan Islam di Indonesia, yaitu: *pertama*, munculnya keinginan untuk kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah dan menolak *taklid* sejak tahun 1990. Upaya ini mendorong munculnya gerakan pembaharuan yang pada perkembangan selanjutnya lazim disebut sebagai "kaum muda" (reformis atau modernis). Sementara mereka yang tetap berpegang pada tradisi keagamaan lama dan secara ketat berpegang pada mazhab Syafi'i disebut "kaum tua" (konservatif atau tradisional). *Kedua*,

²²⁵Pembaharuan merupakan terjemahan dari kata dalam bahasa Inggris *modernization* (diindonesia menjadi modernisasi) yang bermakna aliran, gerakan dan usaha untuk mengubah paham-paham, adai-istiadat, istitusi-instusi lama dan sebagainya untuk disesuaikan dengan suasana baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern (iptek). Pembaharuan Islam dimulai sejak kedatangan bangsa Barat ke berbagai negara Islam pada awal abad ke-19 dan awal abad ke-20. Bangsa Barat membawa ilmu pengetahuan, teknologi, dan inovasi. Kemudian, direspon oleh para tokoh Muslim di berbagai kawasan dunia dalam bentuk gerakan pembaharuan. Lihat: Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), h. 11.

²²⁶Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1996), h. xi.

adanya upaya melakukan perlawanan yang bersifat nasionalis terhadap hegemoni kekuasaan kolonial Belanda di Indonesia. *Ketiga*, terdapat upaya yang kuat dari kaum muslimin untuk memperkuat basis sosial ekonominya terutama demi kepentingan rakyat banyak yang mayoritas muslim. *Keempat*, ketidakpuasan tokoh dan organisasi Islam terhadap tradisi dan metode pendidikan dan pengajaran Islam yang bersifat tradisional.²²⁷

Adapun upaya pembaharuan yang dilakukan kalangan modernis muslim di Indonesia sejak awal abad ke-20 meliputi bidang-bidang sosial, politik, keagamaan, dan pendidikan. Dalam bidang sosial dan pendidikan telah tumbuh upaya-upaya perbaikan dan pembaharuan dalam bidang pendidikan Islam baik yang dilakukan oleh individu maupun yang diusahakan oleh berbagai organisasi Islam di beberapa wilayah di Indonesia.

Dalam bidang politik, pembaharuan atau modernisasi diawali oleh Syarekat Islam (SI). Organisasi ini didirikan pada tahun 1911 dibawah pimpinan HOS Tjokroaminoto. Pada mulanya, organisasi ini bergerak di bidang sosial ekonomi, keagamaan. Pada tahap perkembangan berikutnya, organisasi ini berubah menjadi organisasi politik, yakni Partai Syarkat Islam Indonesia. Pada perkembangan selanjutnya muncul organisasi politik lainnya, yaitu Partai Persatuan Muslim Indonesia, Partai Islam Indonesia, Persatuan Islam, dan sebagainya. Meskipun berbeda haluan, akan tetapi semua upaya dalam gerakan pembaharuan politik sebelum kemerdekaan yang dilakukan oleh tokoh-tokoh organisasi tersebut bermuara pada tujuan yang sama, yakni membebaskan bangsa dan tanah air Indonesia dari belenggu penjajahan (kolonialisme).

Pasca kemerdekaan, tokoh-tokoh dan organisasi pembaharuan dari kalangan modernis secara konsisten meneruskan berbagai upaya pembaharuan yang telah dilakukan. Tokoh-tokoh modernis muslim mengawali perjuangannya melalui usaha memperjuangkan Islam

²²⁷Karel Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah*, (Jakarta: LP3ES, 1999), h. 28.

sebagai dasar negara dalam sidang-sidang BPUPKI. Dalam beberapa kali persidangan terjadi perdebatan sengit antara tokoh-tokoh Islam, yang menginginkan dijadikannya Islam sebagai dasar negara, dengan golongan nasionalis yang sekuler. Perdebatan ini berujung pada pembentukan Panitia Sembilan yang menghasilkan Piagam Jakarta (*Jakarta Charter*). Di dalam piagam ini disepakati dasar negara adalah Pancasila dengan sila pertama yang mencerminkan aspirasi tokoh Islam berupa kalimat “ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syari’at Islam bagi para pengikutnya”. Pada perkembangan berikutnya, ketujuh kata tersebut dihapuskan melalui Sidang PPKI. Pada sidang ini, umat Islam hanya diwakili oleh dua orang. Hilangnya ketujuh kata tersebut menyebabkan sebagian umat Islam yang kecewa membentuk partai-partai politik Islam yang mewakili ideologi Islam, seperti Partai Masyumi. Upaya ini mengindikasikan bahwa gerakan pembaharuan Islam di Indonesia dalam bidang politik lebih didominasi oleh aksi politik praktis daripada wacana pemikiran dan bersifat legalistik, formalistik dan simbolistik, bukan bersifat substantif. Mereka memperjuangkan Islam sebagai dasar negara, bukan ajaran Islam terimplementasi dalam segala aspek kehidupan bernegara, berbangsa, dan bermasyarakat.²²⁸

Adapun karakteristik ulama modernis menurut Jeroen Peeters adalah: *pertama*, ‘ulama modernis disebut dengan “kaum mudo”. *Kedua*, terlembaga dalam organisasi Muhammadiyah. Karakteristik ini perlu dibantah. Karena, faktanya tokoh-tokoh modernis Islam di Indonesia tidak semuanya berafiliasi dengan Muhammadiyah. *Ketiga*, melakukan pembaruan di bidang politik, sosial, keagamaan, dan pendidikan. *Keempat*, mendirikan lembaga-lembaga pembaruan.²²⁹

Berdasarkan pada karakteristik di atas maka diantara ulama-ulama Sumatera Selatan yang tergolong modernis adalah: *pertama*, ulama yang berasal dari Pesantren Roudhatul Ulum yang berlokasi di

²²⁸ Azis Amin, *Mencar Etika Pembangunan Umat, Pertemuan Cendekiawan Muslim Pertama*, (Jakarta: 1996), h. 156.

²²⁹ Jeroen Peeters, *Kaum Tuo-Kaum Mudo: Perubahan Religius di Palembang 1821-1942*, (Jakarta: INIS, 1998), h. 158-172.

Wilayah Kabupaten Ogan Komering Ilir (OKI), Sakatiga. *Kedua*, ulama yang berasal dari Pesantren al-Ittifaqiyah, Inderalaya. *Ketiga*, ulama dari Pondok Pesantren Muqimatus Sunnah. Ketiga pesantren ini memiliki karakteristik sebagai institusi pendidikan modern. Pengelola dan pimpinannya terdiri atas kiyai dan ulama yang sudah banyak bersosialisasi dengan pemikiran dan gerakan modernis. Ulama-ulama di ketiga pesantren telah menempuh pendidikan strata S1 dan S2 dari dalam dan luar negeri seperti Timur Tengah (Mesir, Makkah, Madinah). Terhadap persoalan-persoalan umat, ulama di ketiga pesantren ini bersifat kritis. Dalam bidang pemikiran dan gerakan politik, ulama-ulama di ketiga pesantren ini bersifat modernis. Beberapa ulama di kedua pesantren ini berafiliasi dengan organisasi ulama dan organisasi massa, seperti MUI TK I dan MUI TK II di Wilayah Sumatera Selatan, ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia) Wilayah Palembang. Adapun ulama yang tergolong modernis antara lain: Prof. Dr. H. Jalaluddin, Prof. Dr. Suyuti Pulungan, Prof. Dr. Aflatun Mukhtar, Prof DR. H. Amram Halim, Dr. H. Hakim sarimuda Pohan, Dr. K.H. O. Gajahnata, Prof. Dr. Ir. H. Anies As-Segaf, Drs. H. Ali al-Aydarus, K.H. Muhammad Zen Syukri. Adapun ulama yang menjadi fokus dan dijadikan obyek penelitian ini adalah K.H. Muhammad Zen Syukri. Dasar pertimbangan memilih ulama ini adalah karya-karya ulama ini cukup banyak dan karirnya sangat konprehensif.

3. Aliran Neo-Modernis

Pola pemikiran neo-modernisme berusaha menggabungkan modernisme dan tradisionalisme. Ulama kelompok ini memandang modernisme bukanlah sesuatu yang harus ditolak dan pemikiran tradisionalisme tidak harus dimarginalkan. Dalam beberapa hal, pemikiran modernisme dan tradisionalisme biasa berjalan seiring dan harmonis. Neo-modernisme merupakan produk baru yang melampaui pemikiran modernisme dan tradisionalisme. Neo-modernisme mengakomodir ide-ide modernis dan ide-ide tradisional sekaligus.

Neo-modernisme muncul disebabkan karena perkembangan karena modernisme Islam yang lahir di awal abad XX, gagal

mempertahankan kesegaran pemikiran pembaharuannya. Modernisme muncul sebagai gerakan kerutinan yang gagal mengolah intelektual dan secara tegas menentang pemikiran tradisional. Akibatnya, kelompok modernis kehilangan inspirasi-inspirasi intelektual. Sementara itu, tradisionalisme Islam cukup kaya dengan berbagai pemikiran klasik Islam. Dalam suasana modernisme kehilangan inspirasi-inspirasi intelektual, sedangkan tradisionalisme berorientasi pada pemikiran klasik Islam, pola pemikiran neo-modernisme muncul. Adapun lokomotifnya adalah Abdurrahman Wahid²³⁰ dan Nurcholish Madjid.²³¹ Kedua tokoh berasal dan tersosialisasikan dalam pemikiran tradisional dan pemikiran modernis.

Adapun karakteristik dari gerakan neo-modernis adalah: *pertama*, mengartikulasikan gerakan perubahan dan pembaharuan sosial dan politik secara lebih substantif. *Kedua*, mengedepankan model gerakan pembaharuan sosial politik Islam yang lebih kultural. *Ketiga*, mengakomodir ide-ide modernis dan ide-ide tradisional sekaligus.

²³⁰Abdurrahman Wahid dilahirkan di Jombang pada tahun 1940. Pada masa remaja, ia pernah magang di rumah tokoh Muhammadiyah Yogyakarta selama beberapa tahun. Sosialisasinya dengan alam pemikiran tradisional, dimulai latar belakang keluarga dan kepustakaan ayahnya, K.H. A. Wahid Hasyim sebagai tokoh politik nasional dan ulama tradisional. Di samping itu, ia juga pernah menempuh pendidikan di lembaga pendidikan tradisional, seperti Universitas al-Azhar (Mesir) dan Universitas Baghdad (Irak). Sosialisasinya dengan dunia intelektual modern dan tradisional, menjadikan ia memahami pemikiran modernis dan tradisional sekaligus, lengkap dengan kelemahan dan kelebihan.

²³¹Nurcholish Madjid tersosialisasikan dengan pemikiran tradisional pada saat mengalami pendidikan pesantren tradisional di masa kanak-kanak. Sementara sosialisasinya dengan pemikiran modern dimulai pada masa masanya. Ia sekolah di Pesantren modern (Gontor Ponorogo). Pada saat kuliah, ia menjadi anggota Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), suatu organisasi Islam yang independen, tetapi relatif berafiliasi pada pola pemikiran modernis. Bahkan kemudian, selama dua periode berturut-turut, ia terpilih menjadi Ketua Umum Pengurus Besar (PB) HMI yaitu antara tahun 1966-1969 dan 1969-1971. Untuk selanjutnya, ia menempuh pendidikan filsafat Islam di Chicago, Amerika Serikat.

Jika mengikuti karakteristik ini, maka sulit untuk menyebutkan ulama Sumatera Selatan abad XX yang tergolong neo-modernis. Sebab, jika dilihat dari pola gerakan dan pembaharuan yang dilakukan tidak jauh berbeda dengan pola dan gerakan modernis. Mereka melakukan gerakan melalui saluran legal-formal dan simbolistik, belum bersifat substantif. Mereka terjebak dengan pola kerutinan dan mengacu pada pola pemikiran ulama klasik dari Timur Tengah. Akan tetapi, jika dilihat dari perspektif metode melakukan interpretasi dan pemahaman terhadap teks-teks keislaman yang ada dan adaptasinya dengan perkembangan zaman dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, maka di antara ulama Sumatera Selatan yang tergolong neo-modernis adalah Prof. H. M. Sirozi, Ph.D., Prof. Dr. Zainal Abidin Fikry. Adapun yang menjadi fokus dan objek penelitian ini adalah Prof. Dr. Zainal Abidin Fikry. Hal ini didasarkan pada pertimbangan bahwa ulama ini telah wafat, sehingga pemikirannya dan karya-karyanya sudah final dan dapat disimpulkan dalam sebuah formulasi. Di samping itu, ia banyak mengintegrasikan pemikiran dan tradisional ketika menjadi rektor UIN Raden Fatah Palembang.

B. K.H. Anwar

1. Riwayat Hidup K.H. Anwar

Nama lengkapnya adalah Anwar bin Haji Kumpul. Ia lahir pada tanggal 6 Agustus 1902 di Seribandung, Kecamatan Tanjung Batu, Kabupaten Ogan Ilir, Sumatera Selatan. Ia wafat pada tanggal 1 Agustus 1959 bertepatan dengan 26 Muharram 1379 H. Buyutnya bernama Gemuk Rasib alias Kelipuk. Kakeknya bernama K. Maseha. Ayahnya bernama Haji Kumpul. Ayahnya berasal dari keluarga biasa dan sederhana. Ayahnya bekerja sebagai tukang rumah kayu. Ibunya bernama Koneng Kawa.²³²

Ketika masih kecil sampai pesantren, K.H. Anwar harus diasuh oleh ayuk (kakak perempuannya) karena ibunya meninggal dunia,

²³²Djawanas Anwar, anak K.H. Anwar, *Wawancara Pribadi*, Palembang: 12 Januari 2017.

sementara ayahnya sering keluar daerah dalam rangka mencari nafkah (membuat rumah kayu di luar daerah). Dalam asuhan ayahnya, ia dididik mandiri, ulet, tekun, rajin, kompetitif sehingga ia tumbuh menjadi remaja yang tangguh dan pekerja keras.²³³

Ketika sedang kuliah di Madrasah Shaulatiyah, K.H. Anwar menikah dengan Hj. Sahinah binti Syamsi di Mekkah. Hj. Sahinah berasal dari Desa Tanjung Atap, Kecamatan Tanjung Batu, Kabupaten Ogan Ilir, Sumatera Selatan. Ketika melahirkan anak pertama di Mekkah, Hj. Sahinah meninggal dunia. Karena itu, K.H. Anwar menikah lagi dengan Zainabun binti Hatta di Inderagiri, Riau. Pernikahannya ini memperoleh seorang anak yang bernama Hj. Nafisah Anwar. Setelah besar, K.H. Anwar membawa Hj. Nafisah ke Seribandung dan dinikahkan dengan Ali, putera Seribandung. Di antara anak Hj. Nafisah dan Ali adalah Dr. dr. Zulkheir Ali (Ketua Ikatan Dokter Indonesia [IDI] Wilayah Sumatera Selatan) dan K.H. Munziri Ali, Lc. (ulama besar di Pekanbaru).²³⁴

Kemudian, setelah kembali ke kampung halamannya Seribandung, K.H. Anwar menikah dengan Mariah binti Puti Batas, wanita berasal dari Desa Tebadak, Kecamatan Tanjung Batu, Kabupaten Ogan Ilir, Sumatera Selatan. Pernikahannya ini dianugerahi sembilan (9) orang anak, yaitu Halimah Anwar, K.H. Dimiyati Anwar, Qurziah Anwar, Mahmubah Anwar, Drs. H. Muslim Anwar, Hj. Farida Anwar, Drs. Khuwailid Anwar, Sam'un Anwar, dan Nasihah Anwar.

Kemudian, K.H. Anwar menikah lagi dengan Hj. Fatmah binti H. Muhid, wanita asal Desa Seribandung, Kecamatan Tanjung Batu, Kabupaten Ogan Ilir. Pernikahannya ini dianugerahi tujuh (7) orang anak, yaitu K.H. Fachrurrazi Anwar, Lc., Th., Drs. H. Zumrawi Anwar, Humairah Anwar, Amrullah Anwar, Nazifah Anwar, Tanzimah Anwar, dan Drs. H. Damanhuri Anwar. Kemudian, K.H.

²³³Syazali Tidak Anwar, Anak K.H. Anwar, Mudir Ponpes Nurul Islam Seribandung, Pensiunan Dosen Tetap Fakultas Dakwan UIN Raden Fatah, *Wawancara Pribadi*, Palembang: 2 Januari 2017.

²³⁴Syazali Tidak Anwar, Anak Biologis K.H. Anwar, *Wawancara Pribadi*, Palembang: 10 Agustus 2017.

Anwar menikah dengan Hj. Tidah binti H. Alwie, wanita dari Desa Seritanjung, Kecamatan Tanjung Batu, Kabupaten Ogan Ilir, Sumatera Selatan. pernikahannya dengan Hj. Tidah dianugerahi 5 (lima) orang anak, yaitu Darulquthni Anwar Hafiz, Drs. K.H. Ahya'uddin Anwar, Djawanas Anwar, Drs. Syadzali Anwar, dan Abdul Mukti Anwar. Beberapa dari anak-anaknya menjadi ulama terkenal di Sumatera Selatan dan guru agama di Pondok Pesantren Nurul Islam Seribandung.²³⁵

2. Riwayat Pendidikan K.H. Anwar

K.H. Anwar memulai pendidikannya dari Sekolah Rakyat (SR) pada tahun 1916-1919 di Desa Seribandung, Kecamatan Tanjung Batu, Kabupaten Ogan Ilir. Kemudian pada tahun 1919-1920, ia melanjutkan pendidikannya ke Pesantren Meranjat, Kecamatan Indralaya Selatan, Kabupaten Ogan Ilir, Sumatera Selatan. Di sini, ia belajar kepada K.H. Abdul Hamid. Kemudian ia pindah sekolah ke Pesantren Sakatiga, Kecamatan Indralaya, Kabupaten Ogan Ilir, Sumatera Selatan, pada tahun 1919-1921. Di sini, ia belajar kepada K.H. Abdullah Harun, K.H. Ishaq, K.H. Bahri, dan K.H. Bakri. Karena sesuatu dan lain hal, pada tahun 1921-1923, ia pindah ke pesantren di Kayu Agung, Kabupaten Ogan Komering Ilir, Sumatera Selatan. Di sini, ia belajar kepada K.H. Abdul Hamid dan K.H. Ahmad.

Selanjutnya pada tahun 1923-1927, ia melanjutkan pendidikannya ke Madrasah Sa'adatud Darain di Jambi. Di sini, ia belajar kepada K.H. Abdul Majid, K.H. Ahmad Syukur, K.H. Abdul Uzir, K.H. Abu Bakar, K.H. Jamal, K.H. Muhammad Zen, K.H. Usman, dan K.H. M. Sa'id. Selama belajar di pondok pesantren, K.H. Anwar memperdalam ilmu bahasa Arab (nahwu, shorof, mantiq, balaghah), hadis, tafsir, dan fiqh. Ia mulai menekuni tasawuf sejak belajar di Madrasah Sa'adatud Darain di Jambi.²³⁶

²³⁵Dokumentasi Silsilah Keluarga K.H. Anwar.

²³⁶Dokumentasi PPNI SeriBandung.

Riwayat pendidikan K.H. Anwar sejak tahun 1919-1927 atau selama pondok pesantren selalu berpindah-pindah dari satu daerah ke daerah lain. Adapun faktor penyebabnya adalah: *pertama*, kondisi pekerjaan ayahnya yang sering berpindah-pindah dari satu daerah-ke daerah lain, mengharuskannya untuk mengikutinya. *Kedua*, sikap *curiosity* K.H. Anwar untuk memperluas wawasan keilmuan. *Ketiga*, sikap akademik, yaitu kritis, skeptis, dan rasional. Ia cenderung untuk membandingkan sistem dan model pendidikan antara satu institusi pendidikan dengan institusi pendidikan lain. *Keempat*, *trend* belajar pada saat itu. Pada abad ke-19, *trend* santri dikenal dengan istilah “santri kelana”. Seorang santri berkelana dari satu pesantren ke pesantren lain untuk memuaskan *curiosity* (rasa ingin tahu) terhadap ajaran Islam. Seorang santri tidak memikirkan ijazah formal. Pada abad XX, *trend* ini terdistorsi akibat kebijakan politik Belanda. Belanda memperkenalkan sistem pendidikan Barat modern kepada penduduk pribumi. Akibatnya, di Indonesia berkembang sistem madrasah. Seorang santri cukup tinggal di satu pesantren saja selama bertahun-tahun sampai mendapatkan ijazah formal.²³⁷

Menurut H.M. Ghazi Badrie, dari tahun 1927-1930, K.H. Anwar melanjutkan pendidikannya ke Makkah. Di Makkah, ia belajar di Madrasah Shaulatiyah.²³⁸ Di sini, ia belajar kepada ulama-ulama yang berasal dari Indonesia, di antaranya: Syekh Abdul Kadir Mandili (dari Mandailing, Tapanuli Selatan, Sumatera Utara), Syekh Muhammad Daud Rusydi, Syekh Hasan Basri, Syekh Abdul Ubaid, Syekh Mahyuddin Kerinci (Jambi), Syekh Muslim, Syekh Muhammad Zein Bawian (Bawean, Jawa Timur), Syekh Abdullah Fathani (Fatani), Syekh Umar Arba'in, Syekh Husein Betung (Betung, Palembang), Syekh Mukhtar bin Athori, Syekh Zahrudin Asahan (Asahan,

²³⁷M. Dawam Rahardjo, (Ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun dari Bawah*, (Jakarta: P3M, 1985), h. 271.

²³⁸Madrasah Shaulatiyyah merupakan salah satu institusi pendidikan di Makkah yang aktif dalam gerakan reformasi pendidikan. Pengaruh Madrasah ini sampai ke Asia, seperti India, Indonesia. Di Indonesia, pengaruh madrasah ini menginspirasi terbentuknya pendidikan Islam tradisional. Lihat: Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 36.

Sumatera Utara), Syekh Muhammad Aman Lintang, Syekh Sayyid Muhsin al-Musawwa (Palembang), Syekh Muhammad Arsyad Banjar (Kalimantan Selatan). Di Makkah, ia memperdalam tasawuf dan Tarekat Naqsyabandiyah.²³⁹

3. Karya-Karya K.H. Anwar

Sebagai seorang akademisi, K.H. Anwar adalah penulis yang produktif. Ia menulis sebanyak 17 buku daras. Buku-buku ini dijadikan referensi di Pondok Pesantren Seribandung. Karya-karyanya sederhana, lugas, jelas, dan mudah dipahami.

Adapun karya-karya K.H. Anwar adalah: *pertama*, '*Aqā'id al-Īmān*. Karya ini merupakan risalah tauhid atau karya di bidang teologi. Karya ini ditulis dengan menggunakan bahasa Melayu. Karya ini disajikan dalam bentuk tanya jawab (dialog). Menurut informasi dari Syazali Anwar, tujuan K.H. Anwar menulis kitab ini dalam bentuk dialog adalah agar mudah dipahami oleh para santri di Pondok Pesantren Nurul Islam Seribandung, lebih *atraktif*, ringan, dialogis, sederhana, komunikatif. Dikatakan komunikatif, karena ada interaksi, meskipun sifatnya pasif, antara komunikator (penulis) dengan komunikan (pembaca).²⁴⁰

Kedua, '*Aqīdat al-Ghulām*. Karya ini merupakan risalah tauhid atau karya di bidang teologi. Karya ini ditulis menggunakan bahasa Arab. Karya ini disajikan dalam bentuk tanya jawab (dialog). Tujuannya adalah agar mudah dipahami oleh santri-santri kelas satu madrasah ibtidaiyah, Pondok Pesantren Nurul Islam Seribandung.²⁴¹

Ketiga, *Sejarah Nabi Muhammad SAW*. Karya ini berisikan sejarah kelahiran dan perjuangan Nabi Muhammad SAW selama

²³⁹H. M. Ghozi Badrie, Peranan Kiyai dan Dinamika Masyarakat: Studi tentang Pemikiran K.H. Anwar dan Relevansinya dengan Peningkatan Sumber Daya Manusia), *Laporan Penelitian Setara Disertasi*, (Lampung: Fakultas Ushuluddin IAIN Raden Intan, 1997), Disertasi, [tidak diterbitkan], h. 129.

²⁴⁰Drs. H. Syazali Tidak Anwar, Anak H. Anwar dan Mudir Pondok Pesantren Nurul Islam Bandung, *Wawancara Pribadi*, Palembang: 3 Maret 2017.

²⁴¹Zulkifli, *Ulama, Kitab Kuning ...*, h. 60-61.

berdakwah. Karya ini ditulis menggunakan bahasa Melayu Penesak. Karya ini berbentuk buku agama. Akan tetapi, karya aslinya ditulis dalam format kitab kuning. Berbeda halnya dengan karyanya yang lain, buku ini ditujukan untuk masyarakat awam dan anak-anak yang ingin mempelajari sejarah Nabi.²⁴²

Keempat, at-Taqrir. Karya ini membahas tentang nahwu yang meliputi bentuk kata, keadaan kata ketika *mufrod* dan *murakkab*. Karya ini ditulis menggunakan bahasa Arab. Karya ini disajikan dalam bentuk tanya jawab (dialog).

Kelima, Mafhûm al-Jurmiyyah. Karya ini mengulas tentang pengenalan awal bagi santri pemula dalam bidang ilmu nahwu. Isinya hampir sama dengan *At-Taqrir*, hanya saja karya ini menggunakan bahasa Melayu. Karya ini disajikan dalam bentuk tanya jawab (dialog).

Keenam, Majmu'ah fi al-Asalah al-Nahwiyyah. Karya ini membahas tentang ilmu nahwu. Karya ini ditulis menggunakan bahasa Arab.

Ketujuh, i'rab al-Kalimat. Karya ini membahas tentang harakat akhir pada sebuah kalimat dalam bahasa arab. Karya ini menguraikan *mu'rab* (kalimat yang berubah-ubah akhirnya) dan *mabni* (suatu kalimat yang tidak akan berubah harakat akhirnya). Karya ini ditulis dalam bahasa Melayu.

Kedelapan, Mafhûm Tajwid. Karya ini mengulas tentang tata cara membaca al-Qur'an yang meliputi *makharijul huruf* (tempat keluar-masuk huruf), *shifatul huruf* (cara pengucapan huruf), *ahkam al-mahdi wa al-kasr* (panjang pendek ucapan), *ahkam al-wakaf wa al-ibtidai* (berhenti dan memulai bacaan). Karya ini ditulis dengan menggunakan bahasa Melayu. Karya ini disajikan dalam bentuk tanya jawab (dialog). Karya ini dikutip dari kitab *Matan al-Bina wa al-Asas*

²⁴²*Ibid.*, h. 71.

karya Mulla al-Danqari.²⁴³ Karya ini ditulis dalam bentuk yang sederhana. Tujuannya adalah agar para santri pemula dapat memahaminya.

Kesembilan Maḥḥûm al-Sharaf. Karya ini mengulas tentang ilmu shorof yang meliputi pembentukan kata serta aturan perubahannya menjadi kata-kata baru. Karya ini ditulis dengan bahasa Indonesia.

Kesepuluh, al-farâidh. Karya ini mengulas tentang perhitungan dan tata cara pembagian harta warisan dan bagian untuk setiap ahli waris berdasarkan syariat Islam. Karya ini menggunakan bahasa Indonesia.

Kesebelas, al-Falakiyyat. Karya ini membahas tentang tatasurya, mengukur pembagian dan jarak gugusan-gugusan bintang, pergerakan bintang-bintang. Karya ini ditulis dengan menggunakan bahasa Indonesia.

Keduabelas, muhadatsat. Karya ini membahas tentang percakapan-percakapan dalam bahasa Arab. *Ketigabelas, al-Naghâm.*²⁴⁴

Menurut Zumrawi Anwar yang kemudian dikutip oleh Zulkifli, ada beberapa karya K.H. Anwar yang tidak dapat diproduksi karena hilang dan tidak sempat didokumentasikan. Karya-karya tersebut adalah: *Tarjamah Taqrib al-Maqshud, Tarjamah Matan Rahbiyah, Tahlil, Amalan Shalat.*²⁴⁵

Berdasarkan karya-karyanya, dapat ditegaskan bahwa: *pertama*, K.H. Anwar adalah ulama yang ahli di bidang ilmu alat (bahasa) dan fiqh. Kecenderungannya pada ilmu alat dan fiqh telah terlihat sejak ia belajar di pondok pesantren. Selama belajar di pondok, ia sangat

²⁴³Menurut Martin Van Bruinessan, Kitab *Matan al-Bina wa al-Asas* adalah kitab ilmu shorof yang paling sederhana yang dipakai di lingkungan pesantren. Lihat: Martin Van Bruinessan, *Kitab Kuning ...*, h. 150.

²⁴⁴Dokumentasi PPNI Seribandung.

²⁴⁵Zulkifli, *Ulama , Kitab Kuning, ...*, h. 56-57.

tertarik dan *concern* dengan ilmu alat dan fiqh. Di samping itu, kecenderungan K.H. Anwar sebagai pendiri Pondok Pesantren Nurul Islam Seribandung terhadap ilmu alat mengindikasikan bahwa Pondok Pesantren Nurul Islam Seribandung sangat mementingkan penguasaan ilmu-ilmu alat. Kecenderungan ini menjadi *distingsi* pondok ini dan menjadikannya unik dan beda dari pondok pesantren yang lain.

Kedua, karya-karya K.H. Anwar tergolong kepada kitab *mukhtasar*.²⁴⁶ Karena, kitab-kitab tersebut hanya memuat masalah-masalah pokok, tanpa menjelaskan argumentasi, dalil, analisis, dan perbandingan terhadap berbagai pendapat ulama dari berbagai mazhab.²⁴⁷

Mayoritas Karya-karya K.H. Anwar berbahasa Arab. Sebagian yang lain ditulis memakai huruf Arab dengan memakai bahasa Melayu. Menurut Martin Van Bruinessaan, *style* ini merupakan kecenderungan ulama yang bercorak tradisional. Mereka memandang bahwa karya-karya dalam tulisan huruf Arab memiliki kehormatan dan nilai tambah.²⁴⁸

4. Riwayat Karir K.H. Anwar

Setelah kembali dari Mekkah (1931-1957), K.H. Anwar juga aktif melaksanakan dakwah Islam ke beberapa daerah di Sumatera Selatan. Sejak ia aktif berdakwah, ia dikenal masyarakat sebagai ulama. Dalam berdakwah, ia menggunakan 3 metode: *pertama*, metode *hikmah* atau ceramah dalam bentuk “*cawisan*”, yaitu ceramah ajaran Islam dengan topik-topik aktual dan didukung dengan argumen-argumen yang logis, rasional, dan filosofis. *Kedua*, metode *mujadalah*,

²⁴⁶Zulkifli menyebut tiga kategori karya-karya ulama Sumatera Selatan abad XX. *Pertama*, *mukhtasar* yaitu karya-karya yang memuat masalah pokok *an sich*, tanpa menjelaskan argumentasi, dalil, dan perbandingan-perbandingan para ulama. *Kedua*, *syarah* yaitu karya-karya yang menyajikan argumentasi, dalil, dan analogi. *Ketiga*, *hasyiyah* yaitu karya yang menulis analisis dan perbandingan pemikiran ulama dari berbagai mazhab yang telah berkembang dalam sejarah. Lihat: Zulkifli, Ulama..., h. 51-52.

²⁴⁷*Ibid.*

²⁴⁸Martin Van Bruinessaan, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, (Bandung: Mizan, 1999), h. 19-20.

yaitu diskusi-diskusi dengan masyarakat tentang ajaran Islam dan perspektif Islam terhadap problem umat yang sedang aktual. *Ketiga*, metode *mau'idzah*, yaitu pengajaran-pengajaran yang baik dan penuh persuasif tentang ajaran Islam. Ia berdakwah sangat *atraktif* dan profesional, sehingga masyarakat sekitar percaya dan memberikan gelar “kiyai” kepadanya. Integritas, kompetensi, dan kredibilitasnya sebagai kiyai, ulama, da'i semakin dikenal masyarakat luas, sehingga banyak orang yang ingin belajar agama kepadanya.²⁴⁹

Trust (kepercayaan) masyarakat ini, memotivasi K.H. Anwar untuk mendirikan Madrasah Sa'adatud Darain Seribandung pada tahun 1931. Nama ini diadopsi dari nama pondok pesantren di Jambi, tempatnya pernah belajar. Madrasah ini merupakan cikal-bakal berdirinya Pondok Pesantren Nurul Islam Seribandung.²⁵⁰

Pada awalnya, usaha K.H. Anwar untuk mendirikan madrasah mendapat perlawanan dari kolonial Belanda.²⁵¹ Akan tetapi berkat bantuan tokoh adat Seribandung, Pangeran M. Zahier Lubuk Keliat dan Pangeran Tambang Rambang, pada tanggal 17 September 1931, Kepala Pemerintah Keresidenan (*Hoofd van Gawestelijk Besturr/Residentafdeelingshoofd*) mengeluarkan izin Staatblad No. 494 tahun 1932. Izin ini kemudian diubah menjadi Staatblad No. 372 tahun 1933.²⁵²

Pada tanggal 1 November 1932, K.H. Anwar Kumpul merubah nama Madrasah Sa'adatud Darain Seribandung menjadi Madrasah

²⁴⁹Drs. H. Syazali Tidah Anwar, Anak H. Anwar dan Mudir Pondok Pesantren Nurul Islam Bandung, *Wawancara Pribadi*, Palembang: 3 Maret 2017.

²⁵⁰H. M. Ghazi Badrie, Peranan Kiyai dan Dinamika Masyarakat, *Laporan Penelitian Setara Disertasi*, (Bandar Lampung: IAIN Raden Intan, 1997), h. 136.

²⁵¹Kolonial Belanda tidak menginginkan pendirian madrasah dan pondok pesantren, karena takut eksistensinya terganggu. Kolonial Belanda khawatir dan selalu mencurigai setiap aktivitas keagamaan. Belanda memandang madrasah melakukan pendidikan politik. Karena itu, pada tahun 1925 kolonial Belanda mengeluarkan peraturan pelaksanaan pendidikan agama Islam. Peraturan ini membatasi pelaksanaan pendidikan agama Islam. Lihat: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, *Sejarah Pendidikan Islam*, (Jakarta: Departemen Agama RI, 1985), h. 146.

²⁵²H. M. Ghazi Badrie, Peranan Kiyai dan Dinamika Masyarakat ..., h. 134.

Nurul Islam²⁵³ di Desa Seribandung. Madrasah ini berkembang pesat, sehingga pada tahun 1941, madrasah ini dirubah menjadi Pondok Pesantren²⁵⁴ Nurul Islam. Pada masa ini, pondok ini hanya terdiri dari jenjang pendidikan madrasah ibtidaiyah dan hanya mengakomodir kurikulum agama Islam.

Pada masa penjajahan Jepang, perkembangan Pondok Pesantren Nurul Islam menurun. Hal ini disebabkan karena kebijakan Jepang yang menutup beberapa lembaga pendidikan agama Islam. Pada masa revolusi fisik, pondok ini menjadi pusat pertahanan rakyat. Karena itu, pelaksanaan pendidikan terganggu.

Pasca kemerdekaan, Pondok Pesantren Nurul Islam mulai berkembang. Pada tahun 1949, jenjang pendidikan tsanawiyah (stingkat SMP) dan madrasah ibtidaiyah untuk santriwati mulai dibuka di bawah pembinaan Halimah, puteri K.H. Anwar.²⁵⁵ Pada tahun ini juga, pondok ini mengakomodir kurikulum ilmu pengetahuan umum.²⁵⁶ Pondok ini juga menerapkan pendidikan ekstrakurikuler

²⁵³Pada saat berdiri tahun 1932, Pondok Pesantren Nurul Islam (PPNI) diberi nama Madrasah Nurul Islam Seribandung. Pemilihan nama *nurul Islam* ditujukan agar sekolah ini menjadi lokomotif dakwah Islam, khususnya di Sumatera Selatan. Karena nama *nurul Islam* sendiri bermakna cahaya Islam. Lihat: Dokumentasi PPNI Seribandung.

²⁵⁴Menurut Zamakhsyari Dhofier, elemen dasar dari tradisi pesantren ada lima, yaitu pondok, masjid, santri, pengajaran kitab-kitab Islam klasik, dan kiyai. Pondok atau asrama sebagai tempat tinggal para santri, masjid sebagai tempat ibadah dan pusat kegiatan para santri, pengajaran kitab-kitab klasik atau kitab kuning sebagai *distingsi*, santri sebagai murid, dan kyai sebagai pimpinan sekaligus pengajar. Di Indonesia, pesantren sudah ada sejak zaman walisongo. Kemudian bertahan pada masa kolonial, sampai sekarang. Lihat: Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiyai*, (Jakarta: LP3ES, 1982), h. 44.

²⁵⁵Halimah adalah alumni Pondok Pesantren Diniyah Puteri Padang Panjang. Ia mengaplikasikan model-model pendidikan yang dialaminya di Diniyah Puteri. Dokumentasi PPNI Seribandung. Syazali Tidak Anwar, Anak Ideologi K.H. Anwar, *Wawancara Pribadi*, Palembang: 3 April 2017.

²⁵⁶Ilmu pengetahuan umum yang diajarkan di pondok pada saat itu adalah ilmu faraid dan ilmu falak. Hal ini disebabkan K. H. Anwar hanya menguasai ilmu itu saja. Pada saat itu, pondok ini belum memiliki SDM yang menguasai ilmu-ilmu umum. *Ibid.*

muhadharah (latihan ceramah), qasidah, tahlil, dan ilmu-ilmu kemasyarakatan yang bersifat praksis.²⁵⁷

Pondok Pesantren Nurul Islam merupakan lembaga pendidikan Islam berbentuk pesantren yang pertama di Sumatera Selatan. Pondok ini menggunakan metode pendidikan *sorogan*, *bandongan*, dan klassikal. Hal ini menunjukkan bahwa pondok ini lebih maju dibandingkan lembaga-lembaga pendidikan yang lain pada masa itu. Pondok pesantren yang lain masih menerapkan metode *sorogan* dan *bandongan*²⁵⁸ serta pengajaran kitab-kitab klasik. Ia menjadi mudir di madrasah ini sampai ia meninggal dunia pada tahun 1959. Melalui pondok ini, ia mengkader banyak ulama dan guru agama terkenal yang tersebar di seluruh wilayah Sumatera Selatan, bahkan nasional.

²⁵⁷Drs. H. Syazali Tidak Anwar, Anak H. Anwar dan Mudir Pondok Pesantren Nurul Islam Bandung, *Wawancara Pribadi*, Palembang: 3 Maret 2017.

²⁵⁸Metode *sorogan* dilakukan dengan cara seorang santri menghadap kepada sang kyai satu persatu, kemudian membacakan Al-qur'an dan kitab kuning, kemudian menerjemahkannya ke dalam bahasa lokal, seperti Jawa. Seorang santri dapat mengulangi pelajarannya hingga berkali-kali sampai benar-benar mampu memahami materi yang dijelaskan kyai dan mampu menjelaskannya kembali. Pada metode ini, seorang santri benar-benar mendapatkan perhatian dan bimbingan intensif dari ustadz atau kyai. Metode *bandongan* dilakukan dengan cara sekelompok santri yang terdiri dari 5 sampai ratusan orang mendengarkan kyai atau ustadz membaca, menerjemahkan, dan menjelaskan sebuah kitab dalam bahasa Arab. Setiap santri memperhatikan kitabnya masing-masing dan menuliskan makna atau terjemahan yang dibacakan kyai atau ustadz. Metode *bandongan* diikuti oleh santri-santri senior yang sudah siap mengabdikan ke masyarakat. Lihat: Armai Arif, *Pengantar Ilmu dan Metodologi Pendidikan Islam*, (Jakarta: Ciputau Press, 2002), h. 154. Lihat Juga: Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi: Esai-Esai Pesantren*, (Yogyakarta: LKIS, 2010), h. 6. Metode klasikal disebut juga kuliah mimbar, yaitu pengajar memberi penjelasan kepada sejumlah murid atau mahasiswa secara lisan. Dalam metode klasikal, seorang pengajar dapat mengajar suatu kelompok dengan jumlah murid yang tak terbatas. Selama metode ini berlangsung, murid harus mengerjakan dua hal yaitu mendengarkan dan membuat catatan. Pengajar memiliki otoritas penuh dan sangat mendominasi dalam menentukan semua kegiatan pembelajaran. Metode yang digunakan adalah metode ceramah dan tanya jawab bervariasi. Lihat: S. Nasution, *Berbagai Pendekatan dalam Proses Belajar Mengajar*, (Jakarta: Bumi Aksara, 2000), h. 41.

Di samping berkarir di bidang pendidikan dan dakwah, K.H. Anwar juga pernah berkarir di bidang politik. Ia pernah menjadi ketua Masyumi wilayah Tanjung Batu, Ogan Komering Ilir untuk periode 1945-1947. Pada tahun 1953, ia menjadi koordinator Partai Islam PERTI Kabupaten Ogan Komering Ilir. Pada tahun 1954, ia menjadi koordinator Partai Islam PERTI Provinsi Sumatera Selatan. Pada tahun 1955, menjadi Penasehat Dewan Pimpinan Pusat PERTI. Pada tahun 1955 ini juga, ia menjadi anggota konstituante Republik Indonesia.²⁵⁹

Pada masa perang kemerdekaan, K.H. Anwar aktif memimpin para santri untuk ikut dalam revolusi fisik. Ia memfasilitasi para mujahid dengan berbagai perlengkapan domestik, seperti makanan, pakaian, dan uang. Ia juga mengadakan latihan-latihan spiritual kepada para mujahid kemerdekaan. Pondok Pesantren Nurul Islam dijadikan sebagai tempat pertahanan dan persembunyian.²⁶⁰

Karir K.H. Anwar di bidang sosial keagamaan juga prestisius. Ia pernah menjadi anggota Majelis Ulama Marga Kecamatan Tanjung Batu. Pada tahun 1955, ia menjadi anggota Musyawarah Majelis Ulama se-Provinsi Sumatera Selatan di Batu Raja, Ogan Komering Ulu. Kemudian pada tahun 1956, ia menjadi anggota Musyawarah Majelis Ulama se-Indonesia di Palembang.²⁶¹

Berdasarkan deskripsi di atas dapat ditegaskan bahwa pada era 1970-1980, kredibilitas K.H. Anwar sebagai *'ulama* dan *da'i* tidak hanya diakui oleh santri-santri pondok pesantrennya, akan tetapi juga diakui masyarakat Sumatera Selatan, bahkan nasional. Hal ini

²⁵⁹Drs. H. Syazali Tidak Anwar, Anak H. Anwar dan Mudir Pondok Pesantren Nurul Islam Bandung, *Wawancara Pribadi*, Palembang: 3 Maret 2017. Lihat Juga: Dokumentasi Silsilah Keluarga K.H. Anwar.

²⁶⁰Pada masa penjajahan, pesantren menjadi pusat pengajaran sekaligus tempat pertahanan rakyat. Di dalamnya, rakyat Indonesia, terutama masyarakat Jawa menyusun kekuatan untuk melawan kolonialisme. Terbukti banyak pahlawan nasional yang lahir dari kalangan pesantren, seperti K.H. Hasyim Asy'ari dari jombang, K.H. Wahid Hasyim, putra kyai Hasyim Asy'ari, dan lain-lain. Dinamika pesantren mengikuti perkembangan zaman.

²⁶¹Dokumentasi Silsilah Keluarga H. Anwar.

disebabkan karena kontribusinya yang sangat signifikan di organisasi Perguruan Tarbiyah Islamiyah (PERTI), Masyumi.²⁶²

Kiprahnya di Pondok, PERTI, dan Masyumi merupakan indikator bahwa ia adalah ulama yang aktif di bidang dakwah, politik, sosial, dan pendidikan. Sama halnya dengan ulama-ulama Timur Tengah pada era modern Islam, seperti M. Abduh, M. Rasyid Ridho.

C. K.H. Muhammad Zen Syukri

1. Riwayat Hidup K.H. Muhammad Zen Syukri

K.H. Muhammad Zen Syukri adalah nama yang diberikan kakeknya dari pihak ibunya dan ayahnya. Kakeknya dari pihak ibunya, Syeh Muhammad Azhari (kiyai terkenal), memberikan nama Muhammad Zen yang bermakna keberanian, kecerdasan, dan sikap pantang mundur. “Muhammad Zen” diambil dari nama datuknya, Muhammad Zen. Datuk Muhammad Zen adalah pemimpin yang cerdas dan berani melawan Belanda. Adapun nama “Syukri” adalah nama yang diberikan kakeknya dari pihak ayahnya, saudagar terkenal. “Syukri” diambil dari nama kakeknya, Abdussyukur.²⁶³

Huruf “K” di depan nama K.H. Muhammad Zen Syukri bermakna tiga. *Pertama*, kiyai. Gelar untuk orang yang memiliki pengetahuan Islam, shaleh, dan memiliki sejumlah murid.²⁶⁴ *Kedua*, Kemas. Ia adalah keturunan “kemas” asli, karena garis keturunan dari ayahnya berdarah kemas. *Ketiga*, Kiagus. Ia adalah keturunan kiagus, karena kakeknya, Abdussyukur, diadopsi Kiagus Haji Siddik (saudagar kaya, akan tetapi tidak memiliki anak) sebagai anak.²⁶⁵

²⁶²Dokumentasi PPNI Seribandung.

²⁶³Izzah Zen Syukri, *Rekaman Kehidupan K.H. M. Zen Syukri*, (Jakarta: Azhar, 2012), h. 2-3.

²⁶⁴Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Moern*, (Jakarta: Lp3ES, 1986), h. 110.

²⁶⁵Izzah Zen Syukri, *Rekaman Kehidupan K.H. M. Zen Syukri ...*, h. 3.

K.H. Muhammad Zen Syukri lahir pada Senin subuh, 10 Oktober 1919, bertepatan dengan 12 Rabiul Awwal. Ia wafat pada tanggal 22 Maret 2012, pukul 16.30 WIB. Ia adalah putera bungsu dari 12 bersaudara. Ayahnya bernama K.H. Hasan Syakur bin Kemas Haji Abdussyukur,²⁶⁶ seorang ulama terkenal. Ayahnya adalah penulis yang produktif. Ayahnya banyak menulis kitab-kitab keagamaan. Ayahnya adalah pribadi yang pendiam. Ayahnya pernah mukim di Makkah untuk belajar. Ketika mukim di Makkah inilah, ayah dan ibunya bertemu dan kemudian menikah di Makkah.

Ibunya bernama Nyimas Hajjah Sholha Azhari. Ibunya lahir dan dibesarkan di Makkah, karena kakeknya (Syekh Muhammad Azhari) menahun di Makkah. Ibunya bermukim di Makkah kurang lebih 25 tahun. Ibunya fasih berbahasa Arab, hafal al-Qur'an, sangat pemurah, taat beribadah, dan terampil menolong persalinan (ibu melahirkan). Setelah dikaruniai empat orang anak, ayah dan ibunya pulang ke Palembang, menyusul kakek dan neneknya yang telah pulang kampung terlebih dahulu.²⁶⁷

K.H. Muhammad Zen Syukri memiliki beberapa ibu susu. Salah satu di antaranya adalah Hajjah Halimah (Dada), salah satu dari isteri kakeknya Syekh Kemas Muhammad Azhari. Ada tiga faktor yang menyebabkan ayah dan ibunya mencari ibu susunya. *Pertama*, melaksanakan sunnah Rasul atau meneladani tradisi rasulullah.²⁶⁸ *Kedua*, trauma terhadap pengalaman masa lalu, yaitu tiga saudara laki-laki K.H. Muhammad Zen Syukri meninggal dunia dalam usia yang

²⁶⁶K. H. Hasan Syakur adalah seorang ulama, da'i yang sering melakukan cawisan, dan pedagang. Setiap musim haji, ia memimpin jemaah haji berangkat ke Makkah. Ia dipanggil ayah oleh orang-orang terdekatnya, dan kiyai oleh para muridnya. Ia adalah ulama yang ahli ibadah, kharismatik, berwibawa, dan disegani. Mayoritas perkataannya logis dan sesuai dengan syariat Islam. Ketika meninggal dunia, ia dishalatkan oleh banyak ummat dan sejumlah ulama besar, seperti K. H. Chalil Bisri. Lihat: Izzah Zen Syukri, *Rekaman Kehidupan K. M. Zen Syukri*, (Jakarta: Azhar, 2012), h. 19-20.

²⁶⁷*Ibid.*, h. 12

²⁶⁸Rasulullah disusui oleh wanita lain selain oleh ibu kandungnya Aminah binti Wahab. Rasulullah disusui oleh dua orang ibu susu yang mulia, yaitu Thuwaibah dan Halimah As-Sakdiah Syaikh Shafiyurrahman al-Mubarakfuri, *Sirah Nabawiyah*, Terj. Agus Suwandi, (Jakarta: Ummul Qura, 2013), h. 107-110.

relatif masih muda. *Ketiga*, menjalankan syariat Islam, yaitu menyambung silatur rahmi.²⁶⁹

K.H. Muhammad Zen Syukri dilahirkan dan dibesarkan di Kampung 26 Ilir, Jeramba Karang, Palembang. Semasa kecil, ia adalah bocah yang aktif dan kreatif, sehingga ibunya cemas dan khawatir terhadap masa depannya.²⁷⁰

Selain aktif dan kreatif, K.H. Muhammad Zen Syukri adalah bocah yang cerdas. Dalam usia yang relatif dini, ia telah hapal wirid, doa, surat-surat seperti surat yasin, karena: *pertama*, tradisi keluarga. Setelah shalat fardhu berjama'ah, khususnya shalat maghrib, keluarga besar K.H. Muhammad Zen Syukri melakukan wirid panjang, pembacaan surat-surat seperti yasin dan do'a. *Kedua*, faktor kebiasaannya mendengarkan anggota keluarganya membaca surat-surat, wirid, dan do'a. *Ketiga*, faktor lingkungan di sekeliling K.H. Muhammad Zen Syukri yang terbiasa melakukan pembacaan surat-surat, wirid, dan do'a dengan suara keras.²⁷¹

K.H. Muhammad Zen Syukri menikah dengan Sholha²⁷² pada tahun 1941. Pernikahannya ini dikaruniai lima (5) orang anak. *Pertama*, Hj. Fatmah Zen Syukri (almh.) menikah dengan H. Zaini Leman, jaksa di Jambi. *Kedua*, M. Husni Ateh (guru agama) menikah dengan Ayuning. *Ketiga*, Amin Fauzi (pensiunan PNS Pemprov. Sumsel) menikah dengan Hafizoh. *Keempat*, Ahmad Riduan (alm.) (mantan lurah 26 Ilir Palembang) menikah dengan Peltu (pur.) Sudarmi. *Kelima*, Helwiyah menikah dengan H. Zulkifli Nawawi.²⁷³

²⁶⁹Izzah Zen Syukri, *Rekaman Kehidupan K. M. Zen Syukri*, (Jakarta: Azhar, 2012), h. 17.

²⁷⁰*Ibid.*, h. 9.

²⁷¹Paul Henry Mussen menyebut 6 faktor pembentuk kepribadian, yaitu warisan lingkungan alam (*natural environment*), warisan biologis (*heredity*, keturunan), warisan sosial (*social heritage*), kebudayaan (*culture*), pengalaman hidup yang unik, dan pengalaman kelompok. Lihat: Paul Henry Mussen, *Perkembangan dan Kepribadian Anak*, (Jakarta: Arcan, 1994), h. 77.

²⁷²Solha adalah wanita keturunan Arab. Ia bertetangga dengan Zen Syukri di kampung 26 Ilir, Palembang.

²⁷³Izzah Zen Syukri, *Rekaman ...*, h. 56-61

Beberapa tahun setelah Sholha meninggal, K.H. Muhammad Zen Syukri menikah lagi dengan Hj. Onah Siddik²⁷⁴ pada 13 Rajab 1984 H, bertepatan dengan 27 Oktober 1966. Pernikahannya dengan Hj. Onah Siddik dikaruniai 10 orang anak. *Pertama*, Zainunah (almh.), meninggal ketika berumur satu tahun. *Kedua*, Dra. Izzah, M. Pd. menikah dengan Drs. H. Suhardi Mukmin, M. Hum. *Ketiga*, Hj. Luthfiah menikah dengan Kms. H. Zainal Arifin A. Roni, L.C. (haji nahun). *Keempat*, Aisyah, S.Ag. menikah dengan Kemas Arpandi, S.H. (PNS di kantor imigrasi). *Kelima*, Ramzul Ikhlas, S.Pd. menikah dengan R. M. Baharuddin, A.Md. *Keenam*, Su'ada, S.Pd. menikah dengan Nizar Liza. *Ketujuh*, Zumroh, S.Pd. menikah dengan Alfirman, S.Pd., M.M. *Kedelapan*, Kgs. H. M. Ibnu Athoillah, SH., M.Si. menikah dengan Reni Novianti, S.ST., M.Kes. *Kesembilan*, Ahmad Syukron Lillah, A.Md. menikah dengan Aslamiyah Syahab. *Kesepuluh*, Tamam Asyro, S.T.P menikah dengan M. Shodiqun al-Hafidz. Dengan demikian, total seluruh anak K. H. Muhammad Zen Syukri berjumlah 15 orang.²⁷⁵

Adapun kepribadian K.H. Muhammad Zen Syukri adalah: *pertama*, pribadi yang pemaaf akan tetapi pemaaf.²⁷⁶ *Kedua*, pribadi yang suka bersedekah. *Ketiga*, pribadi yang memuliakan tamu. *Keempat*, pribadi yang hemat, *amanah*, suka menolong, 'adalah. *Kelima*, pribadi yang bercita-cita tinggi, yaitu kemaslahatan umat dan kelestarian tauhid. *Keenam*, pribadi yang memiliki pendirian teguh sehingga menemukan jati dirinya (*ma'rifat al-nafs*) dan mencapai ma'rifat Allah. *Ketujuh*, pribadi yang selalu berprasangka baik (*husn al-zhon* kepada Allah, semua orang, dan semua keadaan. *Kedelapan*, pribadi yang pekerja keras, akan tetapi tidak atheis. *Kesembilan*,

²⁷⁴Hj. Onah Siddik adalah seorang guru madrasah ibtidaiyah. Akan tetapi setelah menikah dengan Zen Syukri, ia mendedikasikan waktu dan dirinya untuk keluarga. Ia tidak pernah bersekolah. Akan tetapi, karena ia gemar membaca sehingga wawasannya luas. Ia belajar secara informal kepada Kiai Zen Mukti dan Kiyai Syazili Mustofa. Lihat: Izzah Zen Syukri, *Rekaman ...*, h. 111.

²⁷⁵Izzah Zen Syukri, *Rekaman ...*, h. 61-65.

²⁷⁶Ia marah kepada orang yang lambat bekerja, membantah perkataan dan perintahnya, berbicara ketika ia berceramah. Kemarahannya bersifat spontan dan cepat selesai. Akan tetapi, ia cepat memaafkan. Setelah ia marah, ia langsung merangkul dan menghibur orang yang dimarahinya. h. Xiv.

pribadi yang tidak pernah iri dan dengki. *Kesepuluh*, pribadi yang disiplin dalam berbagai aspek kehidupan, seperti makan, minum, ibadah, tidur, dan lain-lain. *Kesebelas*, pribadi yang gemar beribadah. *Keduabelas*, pribadi yang berani membela kebenaran. *Ketigabelas*, pribadi yang menyejukkan, ikhlas, tidak ambisi terhadap jabatan, aktif, dinamis, dan kharismatik. *Keempatbelas*, pribadi yang *tawadhu*.²⁷⁷

Adapun amalan-amalan K.H. Muhammad Zen Syukri adalah: *pertama*, sebelum tidur: ia membaca *al-fatihah*, *al-ikhlas*, *al-nas*, ayat kursi, *shalawat*, dan dzikir *Lâ Ilâha illâ al-Allâh*. *Kedua*, amalan harian: shalat fardhu berjamaah di mesjid tepat waktu, shalat-shalat sunat secara rutin (seperti shalat sunat rawatib, dhuha, tahajjud, witr, fajar). Sebelum shalat shubuh, ia selalu membaca *yâsin* tiga kali, *dalilul khoirot*, dan do'a. Ia selalu merutinkan amalan Nabi Khaidir dan Nabi Ilyas setiap pagi dan sore. Ia selalu mengirim *al-Fatihah* kepada Nabi Muhammad (karena *khataman Nabi* dan *insan kamil*), Khadir (karena penguasa lautan), dan Nabi Ilyas (karena penguasa daratan). Sebelum bepergian, ia melakukan amalan. Setelah selesai shalat magrib, ia membaca *yâsin*, surat *al-fatihah*, dzikir, tahlil, shalawat, dan do'a. Setiap malam Jum'at setelah shalat Maghrib, ia, seluruh anggota keluarga, dan jama'ah membaca surat *yâsin*, *al-fatihah*, *tasbih*, *tahmid*, *takbir*, *tahlil*, bershalawat, dan mendo'akan semua kerabat, para guru, para imam yang telah meninggal dunia.²⁷⁸

Ketiga, amalan-amalan khusus, yaitu: *Amalan bulan Muharram*, selalu membaca do'a awal tahun pada saat matahari tergelincir pada awal bulan Muharram. Pada 10 Muharram: bersedekah, menyantuni dan mengusap kepala anak yatim, shalat 4 raka'at (setiap raka'at membaca fatihah 1x dan al-ikhlas 51x), puasa asyura, mandi, *silaturrahmi*, membesuk orang sakit, memotong kuku,

²⁷⁷ *Ibid.*, h. xiv.

²⁷⁸ Izzah Zen Syukri, *Berlayar ke Samudera Mahabbah*, (Palembang: 2016), h. 5-7.

berziarah kepada ulama sholeh, dan membaca surat al-ikhlas sebanyak 1.000 kali.²⁷⁹

Amalan bulan Safar, yaitu shalat tasbih berjama'ah pada Rabu Kasan²⁸⁰ untuk memohon perlindungan kepada Allah dari segala musibah. *Amalan bulan Rabiul Awal*, bershalawat diiringi rebana pada tanggal 12 Rabiul Awal. *Amalan bulan Rajab*: puasa sunat dan membaca istighfar Rajab pada 1-3 Rajab, shalat 50 waktu dari tengah malam hingga menjelang shubuh pada malam 27 Rajab (malam *isra' mi'raj*), melaksanakan shalat sunat mutlak sebanyak 20 rakaat (10 salam) sesudah shalat Maghrib, membaca tasbih *subhana al-Allah al-Hayyu al-Qoyyum* sebanyak 100 kali pada tanggal 1-10 Rajab, membaca tasbih *subhana al-Allah al-Ahad al-Shamad* sebanyak 100 kali pada tanggal 11-20 Rajab, membaca tasbih *subhana al-Allah al-Rauf* sebanyak 100 kali pada tanggal 21-30 Rajab, membaca do'a: *robbighfirliy warhamniy wa tub 'alayya* sebanyak 70 kali sesudah shalat fardhu Maghrib dan Shubuh, membaca surat al-ikhlas sebanyak 12 kali setelah shalat Shubuh, membaca do'a bulan Rajab sebanyak 3 kali setelah selesai shalat fardhu. *Amalan bulan Sya'ban*: setelah shalat Maghrib pada pertengahan bulan Sya'ban (*nisfu Sya'ban*), K.H. Muhammad Zen Syukri dan para jama'ah membaca surat yāsin sebanyak 3 kali, berdo'a untuk memohon ditetapkan iman dan Islam, dzikir taubat dan doa panjang umur. *Amalan bulan Ramadhan*: *i'tikaf* di Mesjid Agung Palembang, mengkhatamkan al-Qur'an, shalat sunat tarawih dan witr sebanyak 23 rakaat, membaca *al-wida'* pada 15 hari ahir Ramadhan. *Amalan bulan Syawal*: puasa sunat Syawal selama 6 hari. *Amalan bulan Dzulhijjah*: puasa sunat Arafah pada tanggal 9 Dzulhijjah.²⁸¹

²⁷⁹Amalan-amalan tersebut dijelaskan pada kitab *I' Anat al-Thalibin, Juz II*, h. 266.

²⁸⁰Rabu Kasan adalah Rabu terahir pada bulan Safar. Kasan berarti balak, naas, musibah. Menurut *Ahlul 'Arifin* dan *Ahlul Kasyf*, pada hari ini, Allah menurunkan 320.000 musibah, seperti Rasulullah diberi minuman beracun oleh orang munafik yang ingin membunuhnya. Atas izin Allah, Rasulullah selamat. Lihat: Izzah Zen Syukri, *Rekaman ...*, h. 90.

²⁸¹*Ibid.*, h. 94-98.

2. Riwayat Pendidikan K.H. Muhammad Zen Syukri

K.H. Muhammad Zen Syukri memulai pendidikannya dari Madrasah Ibtidaiyah di Depaten, 27 Ilir Palembang. Dari kelas 1 sampai 4, ia tidak terlalu agresif belajar. Karena itu, nilainya sangat minim, kecuali mata pelajaran tauhid. Sejak kelas 4, Zen Syukri mulai tekun belajar. Karena itu, ia menapat peringkat kelas dan hadiah.²⁸²

Setelah tamat dari Madrasah Ibtidaiyah, K.H. Muhammad Zen Syukri melanjutkan pendidikannya ke Madrasah Tsanawiyah dan Aliyah di Depaten, 27 Ilir, Palembang. Ia pernah ingin belajar di Sekolah Rakyat (SR) dan belajar bahasa Belanda, akan tetapi dilarang kakeknya. Karena, kakeknya sakit hati terhadap sikap dan kebijakan Belanda yang tidak humanis terhadap rakyat Indonesia. Ia juga ingin melanjutkan pendidikannya ke Mekkah, akan tetapi dilarang ayahnya. Karena itu, ia sakit hati dan menjual sepedanya untuk biaya belajar ke Jawa Timur. Tanpa sepengetahuan orang tuanya, ia berangkat ke Tebuireng, Jombang, Jawa Timur untuk menuntut ilmu.²⁸³

Di Tebuireng, Jombang, Jawa Timur, K. H. Muhammad Zen Syukri belajar kepada K. H. Abdul Wahab Hasbullah, K. H. Bisri Samsuri, K. H. Hasyim Asy'ari. Di sini, Zen Syukri menjadi *khoddam* K. H. Hasyim Asy'ari, karena ia tidak memiliki uang. Ia terbiasa berbicara bahasa Arab, sehingga fasih berkomunikasi dengan bahasa Arab. Karena tidak sanggup membeli kitab, ia terpaksa menulis sendiri buku-buku. Akibatnya, ia paham dan hapal isi kitab-kitab klasik, ia lebih trampil menulis aksara Arab daripada huruf Latin. Di sini, ia belajar selama 3 tahun. Pada saat ia akan kembali ke Palembang, K. H. Hasyim Asy'ari menangis dan berpesan “Namamu hanyalah Muhammad Zen Syukri, tanpa gelar apa-apa. Hanya gelar Abdullah (hamba Allah) yang patut diharapkan dari Allah”.²⁸⁴

²⁸²*Ibid.*, h. 22.

²⁸³*Ibid.*, h. 22-24.

²⁸⁴Izzah Zen Syukri, *Rekaman Kehidupan K. M. Zen Syukri*, (Jakarta: Azhar, 2012), h. 27-28.

Adapun guru-guru K. H. Muhammad Zen Syukri adalah *aba* dan *meknya* (ayah dan ibunya). *Aba*-nya mengajarkan tauhid, sedangkan *mek*-nya mengajarkan al-Qur'an. Di samping itu, ia juga belajar al-Qur'an kepada Nyai Jaleha, H. Ali (haji nahun), dan H. Zainal. Ia juga belajar tauhid kepada H. Muhammad Akib (Muara Siring), H. Kemas Abdul Roni Azhari (adik ibunya, ahli makrifat dan *kasyaf*). Belajar dengan H. Muhammad Akib membuat Zen Syukri semakin memahami tauhid dan mampu mengimplementasikannya sehingga ia bermimpi ketemu dengan Rasulullah. Belajar dengan H. Kemas Abdul Roni Azhari membuat Zen Syukri semakin memahami makrifat, mampu mengenal diri (*ma'rifat nafs*), dan atas izin Allah ia *kasyf*.²⁸⁵ Ia memperoleh ilmu *ma'rifah* atau ilmu iluminasi berupa *ta'bir al-ru'yah*.²⁸⁶ Sejak *kasyf*, ia sangat asyik dengan tasawuf dan melupakan aspek dunia. Ketertarikannya pada ilmu tauhid dan tasawuf membuat gurunya (H. Kemas Abdul Roni Azhari) khawatir dengan kondisi psikisnya. Gurunya mengkhawatirkannya akan *majdzub* (hilang akal). Untuk mengembalikan sisi kemanusiaan dan aspek keduniaannya, gurunya mengajarkan seni musik gambus dan tarian Arab kepadanya.²⁸⁷

Kemudian ia berguru kepada K. H. Masagus Nanang Masri, K. H. Abdul Qohhar, K. H. Muhammad Idrus bin H. Abul Manan, Kiai Mattjik, K. H. Masagus Abdurrohman, Kiyai Sayyid Salim Jindan.²⁸⁸ Dari deskripsi di atas dapat ditegaskan bahwa pada awalnya, K.H. Muhammad Zen Syukri tertarik pada ilmu-ilmu aqliyah. Akan tetapi karena pengaruh lingkungan, kecenderungan keluarga, interaksi sosial,

²⁸⁵Salah satu buktinya adalah dari rumahnya di 26 Ilir, Zen Syukri mampu melihat gurunya, H. Kemas Abdul Roni, yang sedang berdiri di rumahnya 22 Ilir. Lihat: Izzah Zen Syukri, *Rekaman Kehidupan K. M. Zen Syukri*, (Jakarta: Azhar, 2012), h. 27-28.

²⁸⁶Ibnu Khaldun menyebut dua jenis ilmu, yaitu *pertama*, ilmu naqliyah atau ilmu-ilmu tradisional yaitu ilmu yang berdasarkan pada otoritas, seperti tafsir, ilmu hadis, ulum al-Qur'an, kalam, tasawuf, *ta'bir al-ru'yah*. *Kedua*, ilmu aqliyah yaitu ilmu yang didasarkan pada akal rasional seperti metafisika, filsafat, fisika, matematika, kimia, dan lain-lain. Lihat: Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu, Sebuah Rekonstruksi Holistik*, (Bandung: Mizan, 2005), h. 46.

²⁸⁷Izzah, *Rekaman ...*, h. 28.

²⁸⁸Izzah Zen Syukri, *Rekaman ...*, h. 28.

pengalaman belajar, menjadikannya lebih tertarik pada ilmu-ilmu naqliyah. Ketertarikannya pada ilmu naqliyah atau ilmu *iluminasi* atau ilmu *ma'rifah* semakin menonjol berkat karomah-karomah yang diperolehnya.²⁸⁹

3. Karya-Karya K.H. Muhammad Zen Syukri

K.H. Muhammad Zen Syukri adalah penulis yang produktif. Ia menulis sebanyak lima belas (15) buku. Adapun karya-karyanya adalah *pertama, Risalah Tauhid*. Karya ini merupakan buku pertama yang ditulis K.H. Muhammad Zen Syukri dan terbit pada tahun 1962. Buku ini ditulis dalam dua aksara. Bagian sebelah kanan terdapat aksara Arab Melayu, dan bagian sebelah kiri terdapat aksara Latin. Buku ini bersisi tentang ajaran tauhid (ajaran tentang keesaan Allah). Adapun motivasi Zen Syukri menulis buku ini adalah untuk mereformasi kondisi masyarakat pada tahun 60-an, yaitu sibuk dengan urusan dunia, melanggar syariat Allah, lupa dengan keesaan Allah. Sejumlah ulama terkenal di kota Palembang memandang pembahasan dalam buku ini sesat, karena berbeda dengan pemikiran ulama pada umumnya. Akibatnya, ia dideskreditkan, tidak diizinkan ceramah di mesjid Agung dan sejumlah tempat, dan buku tersebut dimusnahkan dan dilarang beredar. Larangan tersebut disebarluaskan di musholla, mesjid, tempat-tempat pengajian di seluruh Palembang.

Polemik antara K.H. Muhammad Zen Syukri dengan ulama-ulama Palembang diselesaikan di pengadilan negeri, pengadilan tinggi, dan kasasi. Di tingkat nasional, K.H. Muhammad Zen Syukri beradu argumentasi dengan ulama-ulama nasional, seperti Raden Fanani, Buya Hamka, Sullam Hadi, Farid Ma'ruf, Karim Ma'ruf, dan Jalaluddin. Setelah mendengarkan argumen K.H. Muhammad Zen Syukri, Buya Hamka mengklarifikasi buku tersebut. Buya Hamka menjelaskan bahwa buku *Risalah al-Tawhid* tidak sesat, karena menjelaskan tentang tauhid. Klarifikasi Buya Hamka disusul dengan

²⁸⁹*Ibid.*, h. 45.

SK Menteri Agama Nomor K/1152/52/831/62. SK ini ditandatangani oleh Menteri Agama Kiyai Wahid Wahab.²⁹⁰

Polemik di seputar buku *Risalah al-Tawhid* berdampak terhadap: *pertama*, animo masyarakat terhadap buku *Risalah al-Tawhid*. Masyarakat tertarik untuk memiliki dan membaca buku ini, sehingga buku ini menjadi *best seller*. *Kedua*, animo masyarakat terhadap tasawuf. Pasca membaca buku ini, banyak masyarakat menjadi tertarik belajar tasawuf. *Ketiga*, produktifitas K.H. Muhammad Zen Syukri. Pasca polemik buku ini, ia semakin produktif menulis buku. *Keempat*, popularitas dan kredibilitas K.H. Muhammad Zen Syukri. Pasca polemik buku ini, K.H. Muhammad Zen Syukri makin populer dan kredibel sebagai ulama dan *mursyid*.²⁹¹

Adapun faktor yang menyebabkan buku *Risalah al-Tawhid* menjadi polemik adalah: *pertama*, pembahasan buku ini menggunakan pendekatan filsafat, normatif teologis, dan tasawuf falsafi. Pembahasan buku ini mirip dengan pembahasan tasawuf falsafi Ibn ‘Arabi, yaitu ajaran *wahdat al-wujud*. Sementara itu, buku-buku tauhid yang ditulis ulama Sumatera Selatan pada abad XX hanya menggunakan pendekatan filsafat dan normatif-teologis *an sich*. *Kedua*, perbedaan epistemologi.²⁹² Para ulama kota Palembang menggunakan

²⁹⁰Izzah Zen Syukri, *Rekaman Kehidupan K.H. M. Zen Syukri*, (Jakarta: Cakra Media, 2012), h. 135.

²⁹¹*Ibid.*, h. 135.

²⁹²Sama halnya dengan perdebatan antara filosof dengan teolog pada zaman klasik. Perdebatan ini berlangsung sejak abad ke-3 hingga abad ke-6 Hijriyah. Kalangan teolog, seperti Fachruddin Ar-Razi menolak pandangan agama yang cenderung berorientasi akal. Sementara itu, para filosof seperti Ibnu Sina (Avicenna) dalam *Asy Syifa* mengemukakan bahwa penalaran sangat signifikan dalam keagamaan. Teolog memandang paradigma filosof sebagai *bid'ah*. Perdebatan antara *mutakallimin* atau teolog dengan filosof mencapai puncaknya di masa Al-Ghazali. Dia menentang beberapa pola pikir filosof peripatetik (tokoh besarnya adalah Ibnu Sina). Al-Ghazali mengklarifikasi pendapat filosof dalam karyanya *Tahafuf al-Fasasifah*. Kemudian, Ibn Rusyd (Averros) menyanggah Al-Ghazali dengan mengemukakan argumen pembelaan terhadap filosof melalui karyanya *Tahafut at-Tahafut*. Di tengah perdebatan itu, Ibn ‘Arabi melahirkan karya di antaranya paling terkenal adalah *Futuhat Makkiyah* dan *Fulhul Hikam*. Ibn ‘Arabi menguraikan argumen kalam secara filosofis. Kemudian, ajaran bercorak Ibn ‘Arabi menjadi perdebatan baru dalam dunia pemikiran Islam. Lihat: Ahmad Fuad al-

epistemologi bayani, sedangkan K.H. Muhammad Zen Syukri menggunakan epistemologi bayani, burhani, dan 'irfani. Basis ontologis ulama kota Palembang adalah teks Al-Qur'an dan kodifikasi Hadits. Karenanya, metode pengembangan yang mereka lakukan bersifat deduktif. Sementara K.H. Muhammad Zen Syukri mengidentifikasi realitas, kemudian menyusun premis-premis secara induktif.

Perlu ditegaskan bahwa dalam menganalisa pemikiran dan corak teologi Islam teosentris K.H. Muhammad Zen Syukri, penelitian ini lebih banyak menggunakan *Risalah al-Tawhid*, tanpa mengabaikan karya-karyanya yang lain.²⁹³ Hal ini disebabkan karena: *pertama*, karya ini merupakan karya pertama dan karya-karyanya yang lain merupakan pengembangan dari *Risalah al-Tawhid*. *Kedua*, untuk melihat perbandingan buku ini dengan judul buku yang sama, karya Muhammad Abduh.

Risalah al-Tawhid karya Muhammad Abduh dan K.H. Muhammad Zen Syukri memiliki persamaan dan perbedaan. Persamaannya adalah: keduanya sama-sama menggunakan pendekatan filsafat dan normatif teologis, memiliki struktur religius teologi dogmatis-apologis (membela Tuhan), memiliki *subject matter* teologi teosentris,²⁹⁴ memiliki diskursus normativitas-metafisika atau *das sollen*, membahas tentang pengetahuan tentang Tuhan dan objek-objek kepercayaan lainnya dalam tauhid Islam, menganalisis ajaran-ajaran

Ahwani, *Filsafat Islam*, Terj. Tim Penerjemah Pustaka Firdaus, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), h. 15-22.

²⁹³Selain K.H. Muhammad Zen Syukri, ulama Sumatera Selatan yang pernah menulis kitab dengan judul yang sama adalah Syihabuddin bin Abdullah Muhammad. Ia hidup pada awal abad XVIII M. Ia adalah penasehat Sultan Ahmad Najamuddin dalam bidang keagamaan. Ia menulis kitab *Risalah fi al-Tawhid*. Kitab ini ditulis berdasarkan karya Syaikh Raslan dan selesai dituliskannya sekitar tahun 1750 M. Lihat: Zulkifli, *Ulama Sumatera Selatan*, (Palembang: Universitas Sriwijaya Press, 1999), h. 4.

²⁹⁴Terdiri dari: pelaku dosa besar (*capital sinner*), iman, perbuatan manusia (terdiri dari: *free wil and free act, predestination*), kemampuan dan daya akal, fungsi wahyu, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, keadilan Tuhan, perbuatan-perbuatan Tuhan, sifat-sifat Tuhan, *anthropomorphisme* atau sifat-sifat *tajassum* Tuhan, *beatific vision*, sabda Tuhan, dan konsep iman.

dalam pelbagai karya teologi klasik, menggunakan epistemologi *bayani* dan *burhani*, terfokus pada struktur-struktur logis argumen-argumen tekstual, menformulasi doktrin sentral tentang ketuhanan dan keesaan Tuhan (tauhid), menganut sistem teologi yang sama (Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah), tergolong kitab *mukhtashar*.²⁹⁵

Adapun perbedaan buku *Risalah al-Tawhid* karya K.H. Muhammad Zen Syukri dengan *Risalah al-Tawhid* karya Muhammad Abduh adalah corak tulisan. *Risalah al-Tawhid* karya K.H. Muhammad Zen Syukri bercorak filosofis, sedangkan karya Muhammad Abduh bercorak populer.²⁹⁶

²⁹⁵Beberapa pengarang yang membahas pemikiran Muhammad Abduh, seperti Charles C. Adams, Usman Amin, A. Hourani, B. Michel dan Mustafa Abd al-Raziq, Ishaq Musa'ad dan Kenneth Cragg, sangat tergantung kepada buku *Risalah al-Tawhid*. Menurut Charles C. Adams dan Horten, ajaran-ajaran teologi Muhammad Abduh dalam *Risalah al-Tawhid* termasuk dalam teologi Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Macdonald menyebut Muhammad Abduh menganut teologi Ahl Sunnah wa al-Jama'ah al-Maturidi. Hourani berpendapat bahwa Muhammad Abduh menganut teologi Ahl Sunnah. Michel dan Abd al-Raziq berpendapat bahwa Muhammad Abduh menganut teologi Ahl Sunnah al-Asy'ari. Jomier berpendapat bahwa Muhammad Abduh menganut teologi Mu'tazilah. Usman Amin, Gardet dan Anawati, Caspar, dan Kerr berpendapat bahwa Muhammad Abduh menganut teologi Mu'tazilah. Sementara itu, Harun Nasution berpendapat bahwa sistem teologi dan pendapat-pendapat teologi Muhammad Abduh mempunyai banyak persamaan dengan kaum Mu'tazilah. Lebih lanjut Harun Nasution menyebutkan bahwa Muhammad Abduh adalah pemikir yang independen. Ia bukan seorang Asy'ari dan bukan pula seorang Mu'tazilah.²⁹⁵ Perlu diingat bahwa pendapat Harun Nasution ini didasarkan pada penelitian terhadap *Risalah al-Tawhid* dan *Hashiah ala Sharh al-Dawwani li al-Aqaid al-Adudiah*. Berbeda halnya dengan para ahli di atas. Pendapat mereka didasarkan pada penelitian terhadap *Risalah al-Tawhid an sich*. Jadi, jika seandainya Harun Nasution hanya meneliti buku *Risalah al-Tawhid an sich*, bisa saja Harun Nasution berpendapat yang sama dengan para ahli di atas, yaitu sistem teologi Muhammad Abduh sama dengan sistem teologi Ahl Sunnah wa al-Jama'ah (Asy'ariah). Akan tetapi, Harun Nasution juga meneliti kitab *Hashiah ala Sharh al-Dawwani li al-Aqaid al-Adudiah*. Kitab ini tergolong kitab *hasyiyah*, yaitu kitab yang memuat analisis, argumentasi, dalil, dan komparasi pemikiran-pemikiran teolog atau *mutakallimin*. Lihat: Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, (Jakarta: UI Press, 1987), h. 2-3, 96.

²⁹⁶Menurut Charles C. Adams, *Risalah al-Tawhid* karya Muhammad Abduh bercorak populer. Jomier berpendapat bahwa buku ini relevan untuk siswa sekolah menengah. Faktanya, buku ini menjadi buku pegangan bagi siswa sekolah menengah al-Azhar di Cairo. Buku ini sederhana dan ringkas. Pada kata pendahuluan, Muhammad Abduh menjelaskan bahwa buku ini tidak membahas polemik teologi di kalangan teolog klasik. Hal ini disebabkan karena ia tidak mau membingungkan pemikiran para siswa sekolah menengah. Mereka belum mampu menganalisa, mensintesa, mengkomparasi, dan mengevaluasi pemikiran-pemikiran. Ia bersikap netral. Berbeda halnya dengan buku *Hashiah ala Sharh al-Dawwani li al-Aqaid al-Adudiah*. Muhammad Abduh menjelaskan polemik teologi di kalangan teolog klasik.

Kedua, Rahasia Sembahyang. Cetakan pertama buku ini berjudul *Asrôrul Sholah*. Edisi selanjutnya, buku ini terbit dengan judul *Rahasia Sembahyang*. Buku ini membahas tentang shalat dari perspektif tasawuf. Karena itu, buku ini menjelaskan 14 rukun shalat yang terdiri dari: berdiri bagi yang mampu, *takbīratul-ihrām*, membaca al-Fatihah pada setiap rakaatnya, *ruku'*, *i'tidal*, sujud dengan, duduk di antara dua sujud, *tasyahhud* akhir, duduk untuk *tahiyat* akhir, *shalawat*, salam dua kali, qolbi, tertib. Buku-buku fiqh yang lain menyebut 13 rukun shalat, sedangkan buku *Rahasia Sembahyang* menyebut 14 rukun dengan penambahan “rukun qolbi”. Menurut K.H. Muhammad Zen Syukri, rukun qolbi adalah komunikasi batin atau hati dengan Allah selama mendirikan shalat. Selama shalat, hati tidak boleh lalai dari mengingat *asma*, *af'al*, dan sifat Allah. Lebih lanjut K.H. Muhammad Zen Syukri menyebutkan bahwa shalat yang didirikan dengan 14 rukun ini akan melahirkan perilaku *ihsan*. Pelakunya terhindar dari perbuatan keji dan mungkar.²⁹⁷ Hati mampu *mikraj* kepada Allah. Tujuan penulisan buku ini adalah untuk penyempurnaan pelaksanaan shalat sehingga mendekati gerak shalat Rasulullah, dan untuk ketentraman jiwa menuju Allah.²⁹⁸

Ia memkomparasikan ajaran dan sistem teologi klasik. Lihat: Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah ...*, h. 5.

²⁹⁷*Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, keji berarti* sangat rendah (kotor, tidak sopan), hina. Sedangkan mungkar berarti durhaka (melanggar perintah Tuhan): *semua perbuatan yg harus dijauhi*. Lihat: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia, (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), h. 463 dan 674*. Dalam terjemahan Depag, *perbuatan keji (faahisyah)* berarti dosa besar yang mudharatnya menimpa diri sendiri, orang lain, lingkungan, alam sekitar, hak Allah dan Rasul-Nya. Sedangkan munkar adalah segala perbuatan yang menjauhkan diri dari Allah. Lihat: Departemen Agama RI, *Terjemahan al-Qur'an Karim*, (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), h. 64. Menurut *jumhur mufassirin*, perbuatan keji adalah perbuatan zina. Dalam bahasa Arab, kata keji adalah (الفحشاء) '*al-fahsyā`a*'. Menurut kamus bahasa al-Qur'an, *al-fahsyā`a* berarti ucapan atau perbuatan yang melampaui batas dalam keburukan dan kekejian. Kata ini terulang di dalam al-Quran sebanyak 7 kali. Dari perspektif syariat, ulama mendefinisikan kata *munkar* dengan segala sesuatu yang melanggar norma-norma agama dan adat istiadat satu masyarakat. Kata *munkar* terulang di dalam al-Qur'an sebanyak 15 kali. Lihat: M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, (Tangerang: Lentera Hati, 2002), h. 506-512.

²⁹⁸K.H. Muhammad Zen Syukri, *Rahasia Sembahyang*, (Palembang: Universitas Sriwijaya, 2003), h. 35-36, 44-50,

Ketiga, Santapan Jiwa. Judul asli buku ini adalah *Qutul Qolbi*. Pada awalnya buku ini ditulis dalam bentuk diktat yang berjumlah 99 lembar sebagai bahan materi pengajian tauhid di Mesjid Agung Palembang dan Majelis Ta'lim Mushollah Tarbiyah Islamiyah. Buku ini menjelaskan tentang keindahan hati, tata cara beribadah kepada Allah dengan ikhlas, petunjuk jalan menuju Allah, petunjuk menjalankan sisi ketuhanan dan sisi kenabian manusia, hubungan hamba dengan Allah, cara mengesakan Allah, cara bemunajat kepada Allah, cara bertaubat, jalan *musyhadah* kepada sifat Allah, cara menjadi muslim yang *kaffah*, syariat dan hakikat, tarekat dan keramat, sifat-sifat Allah, *capital sinner* (kafir dan syirik), petunjuk melaksanakan sunah-sunnah Nabi.²⁹⁹

Keempat, al-Qurbah (pendekatan diri kepada Allah). Buku ini menjelaskan tentang ilmu tauhid yang terdiri dari: sifat-sifat Allah, relasi sifat-sifat Allah dengan alam semesta, petunjuk memasuki suasana sifat Allah, dan petunjuk ma'rifat kepada Allah. Karya ini membahas tauhid dan tasawuf. Karya ini berasal dari lembaran-lembaran materi pengajian yang dibagikan kepada jama'ah. Atas permintaan murid-murid, lembaran-lembaran ini diterbitkan dalam bentuk buku.³⁰⁰

Kelima, Melepaskan Diri dari Bahaya Syirik. Untuk pertama kalinya, buku ini terbit pada tahun 1964 dan direspon positif oleh umat Islam. Animo umat Islam terhadap buku ini sangat tinggi, sehingga buku ini terbit beberapa kali. Buku ini menjelaskan tentang petunjuk menolak kesesatan, petunjuk menjauhkan diri dari syirik, bahaya syirik. *Distingsi* buku ini dengan buku-buku lain yang membahas tentang syirik adalah buku ini menjelaskan mempersekutukan Allah dengan diri sendiri. Buku-buku lain menjelaskan tentang

²⁹⁹K.H. Muhammad Zen Syukri, *Santapan Jiwa*, (Palembang: Universitas Sriwijaya, 2006), h. 1-8, 36, 84, 90, 149. Lihat Juga: Izzah Zen Syukri, *Rekaman Kehidupan K.H. M. Zen Syukri ...*, h. 137.

³⁰⁰K.H. Muhammad Zen Syukri, *al-Qurbah Pendekatan Diri Kepada Allah*, (Jakarta: Azhar, 2012), h. *Ibid.*, h. 7, 66, 101.

mempersekutukan Allah dengan tuhan-tuhan lain selain Allah *an sich*.³⁰¹

Keenam, Iman Menghadapi Maut. Buku ini mengupas tentang persiapan menghadapi kematian, amal yang diterima dan ditolak Allah, amal *jariyah*, bacaan dan keutamaan talkin dan tahlil, mengurus jenazah, iman kepada Allah dan rasul.³⁰²

Ketujuh, Menuju Haji Mabru. Buku ini menjelaskan tentang petunjuk melaksanakan ibadah haji yang mabrur, perbedaan antara pergi haji dengan panggilan Allah untuk haji, makrifat, alamat haji mabrur, keutamaan ibadah haji, kebajikan dan kejahatan di Mekkah. *Distingsi* buku ini dari buku-buku haji yang lain adalah petunjuk menjalin komunikasi batin dengan Allah ketika melaksanakan ibadah haji.³⁰³

Kedelapan, Kumpulan Doa Manasik Haji. Awalnya, buku ini merupakan himpunan doa-doa yang disampaikan K.H. Muhammad Zen Syukri ketika manasik haji. Untuk kepentingan praktis, kemudian dibukukan.

Kesembilan, Menyegarkan dengan Iman dan Tauhid Jilid 1 dan 2. Awalnya, buku ini merupakan materi pengajian tauhid yang diselenggarakan K.H. Muhammad Zen Syukri secara rutin setiap hari ahad pagi di Mesjid Agung. Untuk kepentingan praktis, kemudian dibukukan. Buku ini berisi tentang cara-cara mentauhidkan Allah, cara menggapai akhlak mulia, tata caa beribadah kepada Allah, tata cara berdzikir dan tujuannya, keutamaan bersyukur, cara memperkokoh iman, menyegarkan ilmu dengan ibadah berpikir, *ma'rifatullah*, bulan-bulan yang dihormati dalam Islam, hari sesudah mati.³⁰⁴

³⁰¹K.H. Muhammad Zen Syukri, *Melepaskan Diri dari Bahaya Syirik*, (Palembang: Universitas Sriwijaya, 2004), h. 13-18, 23-30, 41.

³⁰²K.H. Muhammad Zen Syukri, *Iman dan Menghadapi Maut*, (Palembang: Universitas Sriwijaya, 2007), h.ix-x.

³⁰³*Ibid.*, h. ix-xii.

³⁰⁴K.H. Muhammad Zen Syukri, *Menyegarkan Iman dengan Tauhid Jilid I dan II*, (Jakarta: Azhar, 2008 dan 2010), h. ix-xi, v-vii.

Kesepuluh, Cahaya di Atas Cahaya (Nur 'ala Nur). Awalnya, buku ini merupakan materi pengajian tauhid yang diselenggarakan K.H. Muhammad Zen Syukri. Untuk kepentingan praktis, kemudian dibukukan. Buku ini membahas tentang cahaya Allah dan petunjuk untuk mendapatkan cahaya Allah, memurnikan iman, mengingat Allah 24 jam, memurnikan ibadah kepada Allah, hakikat rasulullah, cara mensyukuri nikmat Allah, makna hari besar Islam, bekal menuju akhirat, *husnul khotimah*.³⁰⁵

Kesebelas, Taubat Nasuha serta Pelengkapnyanya. Buku ini merupakan risalah dan panduan praktis dalam bertaubat. Buku ini membahas tentang tata cara bertaubat, do'a taubat, shalat taubat, sifat kehambaan, dan dzikir taubat.³⁰⁶

Keduabelas, Menyambut Fadilat Nisfu Sya'ban. Buku ini merupakan buku saku dan sangat praktis. Buku ini membahas tentang keutamaan *nisfu sya'ban*, amalan pada *nisfu sya'ban*, dan dzikir taubat.³⁰⁷

Ketigabelas, Pedoman Puasa. Menurut Zulkifli, karya ini hilang dan tidak sempat didokumentasikan, termasuk oleh penulis sendiri. Karya ini menjelaskan tentang tata cara berpuasa, rukun, syarat, sunat-sunat puasa, puasa sunat, dan hal-hal yang membatalkan puasa. *Keempatbelas, Iman Kepada Allah*. Karya ini pertama kali terbit pada tahun 1972.³⁰⁸

Berdasarkan karya-karyanya, dapat ditegaskan bahwa K. H. Muhammad Zen Syukri adalah ulama yang ahli di bidang ilmu kalam atau teologi, tauhid dan tasawuf.³⁰⁹ Kecenderungannya pada ilmu

³⁰⁵K.H. Muhammad Zen Syukri, *Nur 'Ala Nur Cahaya di Atas Cahaya*, (Jakarta: Azhar, 21012), h. vi-xiii

³⁰⁶K.H. Muhammad Zen Syukri, *Taubat Nasuhat Serta Pelengkapnyanya*, h. 2-19.

³⁰⁷K.H. Muhammad Zen Syukri, *Menyambut Fadhilat Nisfu Sya'ban*, (Palembang: Raden Collection, [t.th]), 2-21.

³⁰⁸Zulkifli, *Ulama Kitab Kuning ...*, h. 57, 68.

³⁰⁹Izzah Zen Syukri, *Syair Rindu Persembahan Hal Ketiga K.H. Muhammad Zen Syukri*, (Palembang: 2015), h. 8.

tauhid telah terlihat sejak ia remaja. Tidak mengherankan jika ia menulis buku di bidang fiqh, akan tetapi ia menjelaskannya dari perspektif tauhid. Kecenderungan ini menjadi *distingsi* K.H. Zen Syukri, menjadikannya unik, dan berbeda dari dari ulama yang lain.

Mayoritas Karya-karya K.H. Zen Syukri berbahasa Indonesia dan menggunakan huruf Latin. Dilihat dari karya-karyanya ini, ia digolongkan kepada ulama modernis. Martin Van Bruinessan menyebutkan bahwa ulama yang menulis dalam bahasa Indonesia dan huruf Latin adalah ulama yang modernis.³¹⁰

4. Riwayat Karir K.H. Muhammad Zen Syukri

K.H. Muhammad Zen Syukri adalah pejuang kemerdekaan. Pada saat Belanda berkuasa, ia ikut berjuang melawan kolonial. Ia pernah ditahan Belanda. Pada perlawanan ini, ia memperoleh karomah. Sembari ditodongkan pistol di dada, ia diinterogasi Belanda berkali-kali dengan mengajukan pertanyaan “mau merdeka atau mati”. Dengan istiqomah, tawakkal dan dzikir, ia menjawab : “siap mati”. Ia pun langsung *fana*’.³¹¹ Kompeni yang memegang pistol langsung gemetar dan pistolnya terjatuh. Setelah sadar, kompeni Belanda memberinya makanan dan mengantarkannya pulang. Keluarga dan masyarakat sekitar kaget melihat kepulangannya dengan selamat dan diperlakukan istimewa oleh Belanda.³¹²

³¹⁰Martin Van Bruinessan, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, (Bandung: Mizan, 1999), h. 19-20.

³¹¹Fana berbeda dengan *al-fasad* (rusak). Secara etimologi, *al-fana* berarti hilangnya wujud sesuatu atau tidak tampaknya sesuatu, sedangkan *al-fasad* (rusak) adalah berubahnya sesuatu kepada sesuatu yang lain. Menurut terminologi sufi, fana adalah lenyapnya sifat-sifat basyariah, akhlak yang tercela, kebodohan dan perbuatan maksiat dari diri manusia. Untuk mencapai tahap fana, seorang sufi harus melalui berbagai tahap, yaitu: kefanaan dari diri sendiri dan sifat-sifatnya dan kekalan dalam sifat-sifat yang Maha Benar, kefanaan dari sifat-sifat yang Maha Benar karena melihat yang Maha Benar, dan kefanaan dari penyaksian terhadap kefanaannya sendiri. Lihat: Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf*, (Jakarta: PT. Grafindo Persada, 2006), h. 231. Lihat Juga: Abdurrahkim, *Perkembangan Pemikiran dalam Bidang Tasawuf*, (Jakarta: Pertja, 2001), h. 33.

³¹² Izzah Zen Syukri, *Rekaman ...*, h. 101-102.

Di bidang dakwah, K.H. Muhammad Zen Syukri aktif berdakwah dengan metode ceramah. Ia memulai aktivitas dakwah pada jam 07.00 setiap hari. Pada bulan Ramadhan, ia berceramah setelah selesai shalat Shubuh. Ia berdakwah di berbagai mesjid, musholla, majelis taklim, dan rumah-rumah keluarga di seluruh kota Palembang. Ia menjadi da'i tetap di pengajian rumah keluarga H. M. Ali Amin, S.H.³¹³ Di mesjid Agung Palembang, ia berdakwah setiap hari Selasa dan malam Rabu. Di samping itu, dalam sekali seminggu, ia berdakwah kepada jamaah perempuan. Ia memimpin pengajian kitab kuning di Mesjid Agung Palembang. Ia juga membina dan menyusun kurikulum program Baitul Ulama (program mencetak kader ulama) di Mesjid Agung Palembang. Adapun aktivitas ekonominya adalah berdagang.³¹⁴

Di bidang politik, K.H. Muhammad Zen Syukri pernah menjabat sebagai anggota DPR Kota Palembang sebanyak empat periode, yaitu 1975-1980, 1980-1985, 1985-1990, 1990-1995. Ia juga pernah menjadi anggota MPR-RI, utusan daerah periode 1995-2000. Di samping itu, ia sering dijadikan sebagai penasehat spiritual para praktisi politik dan pejabat negara, seperti Presiden keenam RI (Susilo Bambang Yudhoyono), Gubernur Sumatera Selatan periode 2008-2013 dan 2013-2018 (H. Alex Noerdin).³¹⁵

Di bidang pendidikan, K.H. Muhammad Zen Syukri mendirikan beberapa institusi pendidikan, yaitu Madrasah Ibtidaiyah Ittihadiyah, Madrasah Tarbiyah Islamiyah, Madrasah Aliyah 2 (sekarang berganti nama menjadi Madrasah *'Aliyah Muqimussunnah*), sekolah Yayasan Nurul Qomar dari tingkat TK hingga SMA.³¹⁶

Di bidang sosial keagamaan, K.H. Zen Syukri mendirikan musholla atau mesjid, seperti Musholla al-Ma'arif di Kampung 35 Ilir,

³¹³Pengajian ini merupakan tradisi keluarga yang telah ada sejak kakeknya R. M. Arsyad. Ketika R. M. Arsyad masih hidup, pengajian (cawisan) dilakukan oleh kakek K.H. Muhammad Zen Syukri, yaitu K.H. Azhari. Lihat: H. M. Ali Amin, S.H., "Kata Sambutan dan Apresiasi terhadap K. H. Muhammad Zen Syukri", dalam *Ibid.*, h. v.

³¹⁴*Ibid.*, h. vi-vii.

³¹⁵*Ibid.*, h. 121, 131.

³¹⁶*Ibid.*, h. 122.

Musholla Tarbiyah Islamiyah, musholla Nurul Qomar, Mesjid Nurul Hidayah di belakang Pasar Cinde.³¹⁷

Di bidang organisasi, K.H. Muhammad Zen Syukri adalah pengurus NU Sumatera Selatan. Ia pernah menjadi rois PWNU Sumatera Selatan. Ia juga pengurus Mesjid Agung Palembang.³¹⁸

D. K.H. Zainal Abidin Fikry

1. Riwayat Hidup K.H. Zainal Abidin Fikry

K.H. Zainal Abidin Fikry lahir pada tanggal 3 Maret 1916 di Desa Mendayun, Kecamatan Madang Suku I, Kabupaten Ogan Komering Ulu (OKU), Provinsi Sumatera Selatan. Ia meninggal pada tanggal 15 Oktober 1990. Ayahnya bernama H. Daud Madani bin Husin, seorang ulama di OKU. Ibunya bernama Hj. Sofiah. Ia adalah anak pertama dari lima bersaudara, yaitu H. Subki, H. Barmawi, H. Abdul Hamid, dan Hj. Maisaroh.³¹⁹

Setelah kembali dari Mekkah pada tahun 1940, kemudian K.H. Zainal Abidin Fikry pindah ke Kayu Agung pada tahun 1942. Di sini, ia bertemu dengan Hasanah dan kemudian menikah pada tanggal 12 Maret 1942. Pada tahun 1943, puteri sulungnya lahir di Kayu Agung. Ia mempunyai enam orang anak.³²⁰

Adapun amalan-amalan K.H. Zainal Abidin Fikry adalah: *pertama*, sebelum tidur: ia membaca *al-fatihah*, *al-ikhlas*, *al-nas*, ayat kursi, *shalawat*, dan dzikir *Lâ Ilâha illâ al-Allâh*.

Kedua, amalan harian: shalat fardhu berjamaah di mesjid tepat waktu, shalat-shalat sunat secara rutin (seperti shalat sunat rawatib, dhuha, tahajjud, witr, fajar).

³¹⁷*Ibid.*

³¹⁸*Ibid.*, h. 149.

³¹⁹Noviarni, Anak Kandung K. H. Zainal Abidin Fikry, *Wawancara Pribadi*, Palembang: 3 Maret 2017.

³²⁰Kemas H. Andi Syarifuddin dan H. Hendra Zainuddin, *101 Ulama Sumsel*, (Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2013), h. 198

Ketiga, amalan di pagi dan sore hari yaitu membaca: a) al-fatihah untuk: (1) Nabi Muhammad SAW serta keluarga, (2) seluruh Nabi serta keluarga, (3) sahabat-sahabat Nabi serta keluarga, (4) pimpinan wali (Nabi Khaidir), (5) seluruh wali dari semua tingkatan, (6) Ashabul Kahfi, (7) Imam Fiqh yang terdiri dari Imam Syafi'i, Malik, Hanbali, dan Hanafi, (8) Imam teologi yang terdiri dari Al-Asy'ari dan Al-Maturidi, (9) guru-guru, (10) ayah-ibu, (11) nenek dan kakek dari pihak ayah dan ibu, (12) seluruh kaum muslimin dan muslimat yang hidup dan telah meninggal dunia. b) Mohon ampun atas dosa-dosa diri sendiri, ayah-ibu, nenek dan kakek dari pihak ayah dan ibu, guru-guru, seluruh orang yang pernah disakiti, dan seluruh kaum muslimin dan muslimat yang hidup dan telah meninggal dunia. c) Shalawat kepada Nabi, seluruh keluarga dan sahabatnya. d) Ajaran Nabi Muhammad agar terlindung dari binatang buas dan berbisa, semua bahaya, dan racun. e) surat yâsin agar hajat terkabul dan terhindar dari bahaya. f) surat wakiah agar rezki barokah. g) Tasbih Nabi Yunus. h) Penyerahan Nabi Ya'kub ketika Yusuf hilang. i) Do'a Nabi Musa setelah diangkat menjadi rasul. j) Do'a menolak bala'.

Keempat, amalan-amalan Tarekat Naqsyabandiyah al-Mujaddadiyah yang dibaca pada pagi dan sore hari, yaitu membaca: doa, istighfar, shalawat, al-Fatihah, surat al-Ikhlâs, surat al-Falak, Surat al-Nas, dzikir khafiy, dzikir jaliy.³²¹

2. Riwayat Pendidikan K.H. Zainal Abidin Fikry

Pendidikan K.H. Zainal Abidin Fikry dimulai dari Sekolah Gubernemen (SR) dan tamat tahun 1924. Kemudian, ia melanjutkan pendidikannya ke madrasah yang ada di Desa Mendayun. Ia juga mendapatkan pendidikan keislaman dari ayahnya. Ia belajar al-Qur'an kepada ayahnya. Pada tahun 1927, ia melanjutkan pendidikannya ke pondok pesantren pimpinan K.H. A. Kohar di Palembang selama satu tahun.³²²

³²¹K.H. Zainal Abidin Fikry, *Lisan al-Dzikir*, h. 3-20.

³²²Jalaluddin, *Ulama Sumatera Selatan Pemikiran dan Perjuangannya*, Laporan Penelitian, (Palembang: IAIN Raden Fatah, 1995), 74-75.

Pada tahun 1928, ia berangkat ke Mekkah untuk melanjutkan pendidikannya. Setelah sampai di Mekkah, mula-mula ia belajar di rumah dengan pamannya yang bernama Abdullah Jauhari. Kemudian, ia belajar di Madrasah Al-Falah. Kemudian, ia melanjutkan pendidikannya ke Madrasah al-Shalatiyah di Mekkah untuk tingkat Tsanawiyah dan tamat tahun 1934. Kemudian, ia melanjutkan pendidikannya ke Madrasah Dar al-Ulum ad-Diniyah di Mekkah, untuk tingkat 'aliyah dan tamat pada tahun 1936.³²³ Di madrasah ini, ia mendalami ilmu tafsir dan muncul sebagai mahasiswa yang berprestasi. Menurut informasi dari K.H. A. Rasyad, teman sekelasnya di Madrasah Darul Ulum, ia sering memperoleh nilai 10 plus atau tiga bintang dalam ujian. Pada tahun ketiga sebagai siswa di Madrasah Darul Ulum, ia sudah mengajar adek-adek tingkatnya.³²⁴

Adapun guru-guru K.H. Zainal Abidin Fikry selama belajar di Mekkah antara lain Said bin Muhammad bin Ahmad al-Yamani (1935), Said Hasan bin Said al-Yamani, Sayid Husin bin Ali al-Musawa (w. 1935), Sayid Umar Bajuned al-Hadrami (w. 1935), Syekh Hasan bin Muhammad al-Masyath (1899-1979), Sayid Ali bin Abdurrahman al-Habsyi, Sayyid Idrus bin Salim al-Bar (w. 1967), Abdullah Jauhari, Syekh Umar Hamdan al-Mahrishi (w. 1949), Syekh Muhammad Ali al-Maliki, Alwi bin Abbas al-Maliki (w. 1971), dan lain-lain.

K.H. Zainal Abidin Fikry belajar berbagai bidang disiplin ilmu kesilaman dengan sungguh dan tekun. Ia *concern* dengan ilmu tafsir dan tasawuf. Di bidang tarekat, ia bertalkin dan berbai'at *Tarekat Naqsyabandiah al-Mujaddidiyah* kepada Syekh Hasan bin Muhammad

³²³Madrasah Darul Ulum didirikan pada tahun 1934 di Kampung Syi'ib Ali Mekkah. Madrasah ini didirikan oleh beberapa ulama yang berasal dari Palembang, seperti Sayid Muhsin al-Musawa, K.H. A. Asyi Siddiq, dan lain-lain. Di madrasah ini, K.H. Zainal Abidin Fikry bertemu dengan mahasiswa-mahasiswa yang berasal dari Palembang, yaitu Mgs. H. Husin Abu Mansur, Kgs. H.M. Sjadjari, K.H. Madyan, Muhamammad Yasin bin Isa Padang. Lihat: *Ibid.*, h. 75.

³²⁴*Ibid.*, h. 76.

al-Masyath. Mursyidnya ini mengambil ijazah dari Syekh Sayid Abdul Aziz di Madinah.³²⁵

Adapun guru-guru tarekat K.H. Zainal Abidin Fikry adalah: *pertama*, Saiyid Ali bin Abdurrahman al-Habsyi mengijazahkan do'a Nabi Musa a.s. kepadanya. *Kedua*, Saiyid Aldarus Albar Makkah mengijazahkan do'a untuk menolak bala'. *Ketiga*, Syekh Umar Faruq Makkah mengijazahkan amalan agar terpelihara dari orang-orang yang dengki. *Keempat*, Syekh Husein Betung Makkah mengijazahkan talqin dzikir. *Kelima*, Saiyid Ali bin Husein al-Aththos mengijazahkan amalan untuk keselamatan di atas kendaraan darat, laut, dan udara.³²⁶

Adapun guru-guru K.H. Zainal Abidin Fikry di teologi teosentris adalah: *pertama*, ayahnya bernama H. Daud Madani bin Husin. Ayahnya mengikuti sistem teologi Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah al-Asy'ariah.³²⁷ *Kedua*, secara tidak langsung ia belajar kepada Al-Asy'ari dan al-Maturidi melalui buku.³²⁸ *Ketiga*, ketika belajar di Mekkah, ia belajar kepada Sayid Muhsin bin Ali al-Musawa, Syekh Hasan bin Muhammad al-Masyath, Sayid Ali Abdurrahman al-Habsyi, Sayid Ali bin Husin al-Atthos. Ulama-ulama ini mengikuti sistem teologi Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah. Hal ini disebabkan karena: *pertama*, kultur masyarakat Arab Mekkah yang bersifat tradisional lebih relevan dengan sistem teologi Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah yang bercorak tradisional. *Kedua*, masyarakat Mekkah merupakan golongan yang banyak berpegang pada sunnah atau tradisi Nabi. *Ketiga*, antitesis terhadap kebijakan khalifah-khalifah dari Bani Abbasiyah yang menerapkan absolutisasi dan determenisme teologi Mu'tazilah, seperti *policy mihnah* atau *inquisition*.³²⁹

³²⁵Kemas H. Andi Syarifuddin dan H. Hendra Zainuddin, *101 'Ulama Sumsel*, (Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2013), h. 196-197.

³²⁶K.H. Zainal Abidin Fikry, *Lisan al-Dzikir ...*, h. 6-10.

³²⁷Abdurrahman, Lc, Anak Ideologis K.H. Zainal Abidin Fikry, *Wawancara Pribadi*, Palembang: 12 Juli 2017.

³²⁸K.H. Zainal Abidin Fikry, *Lisan al-Dzikir ...*, h. 4

³²⁹Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 61-67.

3. Karya Prof. K.H. Zainal Abidin Fikry

Adapun karya K.H. Zainal Abidin Fikry adalah *al-Lisan al-Zakir*. Karya ini berisi tentang beberapa do'a-do'a penting, amalan-amalan sehari-hari, wirid zikir Tarekat Naqsyabandiyah al-Mujaddadiyah.³³⁰

Karya K.H. Zainal Abidin Fikry agak minim. Hal ini disebabkan karena kesibukannya sebagai ulama pemerintah sehingga waktunya banyak tersita untuk membangun peradaban teori dan peradaban eksperimen di Sumatera Selatan. Sebagai ulama pemerintah, ia aktif dalam peningkatan pelayanan kehidupan beragama, peningkatan pemahaman dan pengamalan agama, peningkatan kualitas pendidikan agama, dan pembinaan lembaga sosial keagamaan dan lembaga pendidikan tradisional keagamaan.³³¹ Ia juga aktif dalam aktivitas pendidikan dan pengajaran, penelitian, politik, militer, dakwah, keagamaan, dan sosial, sebagaimana akan dijelaskan pada sub bahasan berikut.³³²

4. Riwayat Karir K. H. Zainal Abidin Fikry (1916-1990)

Di bidang politik, pada tanggal 24 Agustus 1945, ia diangkat menjadi ketua Barisan Oemat Islam (BOI) Cabang Kayu Agung. Kemudian, ia diangkat menjadi Pengurus Fond Amal Komite Nasional Indonesia (KNI) Cabang Kayu Agung. Ia juga pernah menjadi anggota Masyumi pada tahun 1957. Akan tetapi, tidak lama berkecimpung di dalam organisasi ini, kemudian ia mengundurkan diri. Ia juga pernah menjadi anggota MPR RI sebagai wakil NU.³³³

Di bidang militer, K.H. Zainal Abidin Fikry pernah menjadi komandan Laskar Hizbulah Kayu Agung. Laskar ini berjuang melawan

³³⁰*Ibid.*

³³¹Syahrial Oesman, Membangun Komitmen Bersama Ulama dan Umara' dalam Mewujudkan Visi Pembangunan Sumsel yang *Religius*, dalam Heri Junaidi (Ed.), *Komunikasi Ulama dan Umara'*, (Palembang: 2005), h. 1-2.

³³²Jalaluddin, *et.al*, Ulama Sumatera Selatan, *Laporan Penelitian*, (Palembang: IAIN Raden Fatah, 1995), h. 78-90.

³³³*Ibid.*, h. 90.

kolonial Belanda untuk merebut kemerdekaan. Kemudian, pada tahun 1946-1948, ia menjadi Komandan Polisi Tentara Hizbullah (PTH) untuk wilayah Palembang dan Muara Enim. Kemudian pada tahun 1946-1950, ia menjadi anggota Tentara Nasional Indonesia (TNI). Pada tahun 1946-1948, ia menjadi Pembantu Letnan Batalyon 36 di Lubuk Linggau. Kemudian menjadi pembantu letnan TNI dalam *slagorde* teritorium II Sriwijaya 1949-1950.³³⁴

Di pemerintahan, pada tahun 1950-1952, K.H. Zainal Abidin Fikry dipercaya menjadi Kepala Kantor Agama Kabupaten Ogan Komering Ilir (OKI) di Kayu Agung. Sejak menjadi kepala kantor agama, ia semakin aktif dalam kegiatan dakwah. Pada tahun 1960, ia pindah ke Kabupaten Ogan Komering Ulu (OKU). Pada tahun 1960-1961, ia diangkat menjadi Kepala Kantor Agama Kabupaten Ogan Komering Ulu (OKU). Kemudian pada tahun 1962, ia pindah ke Palembang dan menjadi Kepala Kantor Urusan Agama Provinsi Sumatera Selatan. Di samping sibuk sebagai Kepala Kantor Urusan Agama, ia juga sibuk sebagai dosen di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Raden Fatah Palembang, guru dan perintis beberapa sekolah Islam. Kemudian status kepegawaiannya pindah ke IAIN Raden Fatah Palembang.

Di bidang akademik, atas rekomendasi gurunya dari Madrasah Dar al-‘Ulum, K. H. Zainal Abidin Fikry pernah menjadi guru tafsir di Madrasah Dar al-‘Ulum-Mekkah dan mengajar Fiqh di Mesjid al-Haram-Mekkah selama tiga tahun.³³⁵

Setelah kembali dari Mekkah pada tahun 1940, ia dipercaya sebagai guru kepala (*hoofd* directeur) di Madrasah Dar al-‘Ulum Palembang selama dua tahun (1940-1942). Ia juga pernah mengajar di Madrasah Qur’aniyah. Madrasah ini sudah berdiri sejak tahun 1928. Ia juga aktif berdakwah (ceramah) di hampir seluruh mesjid di kota

³³⁴*Ibid.*, h. 78-79 dan 89

³³⁵Pada saat itu, siswa yang *capable* diberi kesempatan untuk mengajar kelompok-kelompok kajian (*halaqah*). Lihat: Jalaluddin, *et.al*, Ulama Sumatera Selatan Pemikiran dan Perjuangannya, *Laporan Penelitian*, (Palembang: IAIN Raden Fatah, 1995), h. 76. [tidak diterbitkan].

Palembang. Kemudian, pada tahun 1942-1945, ia pindah ke Kayu Agung dan menjadi wakil kepala Madrasah al-Diniyah.³³⁶

Pada tahun 1962, ia pindah ke Palembang. Pada tahun 1962-1964, ia diangkat menjadi dosen Fakultas Syari'ah IAIN Raden Fatah Palembang. Pada tahun 1964-1967, ia diangkat menjadi Dekan Fakultas Syari'ah IAIN Raden Fatah Palembang. Pada tahun 1967, ia diangkat menjadi rektor sementara IAIN Raden Fatah Palembang. Pada tahun 1968-1972, ia diangkat menjadi rektor defenitif IAIN Raden Fatah Palembang. Pada tahun 1978-1985, ia diangkat untuk kedua kalinya sebagai rektor IAIN Raden Fatah Palembang. Pasca menjadi rektor, ia kembali menjadi dosen biasa di Fakultas Syari'ah IAIN Raden Fatah Palembang dan mengajar di beberapa Fakultas yang ada di IAIN Raden Fatah, STAIN Curup, STAIN Bengkulu, dan IAIN Sultan Thaha Syaifuddin di Jambi.³³⁷

Pada tanggal 1 April 1980, ia dikukuhkan sebagai guru besar dalam di bidang Ilmu Tafsir di IAIN Raden Fatah Palembang. Sebelumnya, secara lokal, ia sudah memperoleh gelar guru besar pada tahun 1971. Pada tahun 1982-1990 (wafat), ia menjadi Dewan Guru Besar IAIN Raden Fatah Palembang. Karirnya mencapai gelar akademik sebagai guru besar. Menurut penelitian Jalaluddin, beliau adalah satu-satunya ulama Sumatera Selatan abad XX M yang bergelar profesor.³³⁸ Ia aktif dalam kegiatan akademik, seperti mengajar, meneliti, dan mengabdikan kepada masyarakat.

Di bidang penelitian, K.H. Zainal Abidin Fikry pernah menjadi Ketua Lembaga Research dan *Study* IAIN Raden Fatah Palembang periode tahun 1972-1985. Jabatan ini diembannya setelah selesai menjalankan tugasnya sebagai rektor pada periode pertama jabatannya.

Di bidang dakwah, K. H. Zainal Abidin Fikry aktif dalam kegiatan dakwah di Sumatera Selatan setelah kembali dari Mekkah

³³⁶*Ibid.*, h. 83.

³³⁷*Ibid.*, h. 80-81.

³³⁸*Ibid.*, h. 73.

pada tahun 1940. Ia aktif membina kehidupan sosial keagamaan masyarakat Sumatera Selatan, seperti di OKU, OKI, dan Palembang. Ia juga da'i (penceramah tetap) di Mesjid Agung Palembang dari tahun 1940-1990.

Di bidang sosial keagamaan, pada tahun 1957-1972, K.H. Zainal Abidin Fikry menjadi anggota organisasi sosial keagamaan, yaitu NU. Di organisasi ini, ia pernah menjadi Ketua Syariah NU Wilayah Sumatera Selatan. Ia keluar dari NU karena terpilih sebagai rektor IAIN Raden Fatah Palembang. Menteri Agama RI, Alamsyah Ratu Perwiranegara membuat *policy* (kebijakan) monoloyalitas. Kebijakan ini menekankan agar para pejabat di lingkungan departemen agama RI tidak boleh rangkap jabatan. Para pejabat harus memiliki loyalitas kepada pemerintah.³³⁹

Di bidang tarekat, K.H. Zainal Abidin Fikry adalah Syekh³⁴⁰ Tarekat Naqsyabandiyah al-Mujaddadiyah. Sebagai syekh, ia memimpin, membimbing dan membina murid-muridnya dalam kehidupan: *pertama*, lahiriah dan pergaulan sehari-hari. Ia membimbing para muridnya supaya tidak menyimpang dari ajaran-ajaran Islam dan terjerumus ke dalam maksiat seperti melakukan dosa besar atau dosa kecil, melaksanakan kewajiban yang ditetapkan oleh syara', dan melaksanakan amal-amal sunnah untuk *taqarrub*

³³⁹ *Ibid.*, h. 90-91.

³⁴⁰ Syarat-syarat syekh adalah berakal, mempunyai pengetahuan yang cukup tentang syariah dan akidah, melaksanakan ketentuan syariat berdasarkan Al Qur'an dan Al hadis, mengikuti amalan-amalan yang dicontohkan oleh Rasulullah SAW secara berkesinambungan yang diteruskan oleh para ahli silsilah sampai pada zamannya, silsilahnya berkesinambungan sampai dengan Nabi Muhammad SAW, mendapatkan izin atau statuta dari mursyid atau syekh sebelumnya, mendapatkan pendidikan yang sempurna (*kamil lagi mukammil*, sempurna dan menyempurnakan), telah dicerdaskan oleh Allah SWT dengan izin dan ridho-Nya, tidak mengerjakan hal yang sia-sia, kasih sayang terhadap sesama muslim terutama kepada muridnya, merahasiakan aib dari murid-muridnya, mengetahui kesempurnaan, peran, dan berbagai penyakit rohani dan tahu cara pengobatannya, tidak tertarik kepada harta muridnya, tidak duduk terus menerus bersama dengan muridnya kecuali sekedar hajat yang diperlukan, tidak memperpanjang percakapan *mukasyafah* yang dilihat murid, tidak lalai dalam membimbing rohani dan lahiriah murid menuju jalan Allah, melarang murid-muridnya membicarakan rahasia tarikat kepada orang yang bukan ikhwannya kecuali terpaksa, sudah *arif billah*. Seorang *salik* (murid) yang bertarikat tanpa syekh atau mursyid, maka mursyidnya adalah syetan. Lihat: Syekh Muhammad Amin Al Kurdi, *Tanwirul Qulub*, Terj. *Menerangi Qolbu, Manusia Bumi, Manusia Langit*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), h. 353, 453-455.

(mendekatkan diri) kepada Allah SWT. *Kedua*, rohaniah. Ia menuntun dan membimbing murid-muridnya kepada tujuan tarekat supaya mendapatkan *ridla* Allah SWT. Karena itu, pada esensinya rohani syekh bersahabat dan dekat dengan rohani muridnya untuk melaksanakan *zikirullah* dan ibadat lainnya menuju ke hadirat Allah SWT. Persahabatan itu terjadi semasa hidup di dunia sampai ke akhirat.³⁴¹

K.H. Zainal Abidin Fikry membimbing *salik* (murid) untuk menuju ke hadirat Allah SWT yang didahului dengan tobat, membersihkan diri rohani, kemudian mengisinya dengan amal-amal saleh. Ia melakukan *transfer of spiritual*, yaitu iman dan takwa (imtak). Sebagai mursyid, ia memang bukanlah *wasilah*, akan tetapi mursyid adalah pembawa *wasilah* atau *hamilul wasilah* atau *wasilah carrier*. Ia menggabungkan *wasilah* kepada *wasilah* yang telah ada pada rohaniah Rasulullah SAW. Sebagai pemimpin rohani, ia mempunyai sifat-sifat kerohanian yang sempurna, bersih, dan kehidupan batin yang murni. Ia memiliki jiwa yang kuat, memiliki segala keutamaan, dan mempunyai kemampuan *makrifat*.

³⁴¹Kadirun Yahya, Mutiara al-Qur'an dalam: Capita Selecta tentang Agama-Metaphysika, -Ilmu Eksakta, (Jakarta: Lembaga Ilmiah Metafisika Tasawuf Islam (LIMTI), 1982), h. 15-16.

BAB IV

PETA PEMIKIRAN DAN CORAK TEOLOGI ISLAM ULAMA SUMATERA SELATAN ABAD XX M

Pemikiran dan corak teologi Islam ulama Sumatera Selatan dipetakan pada dua, yaitu teologi teosentris dan antroposentris. Teologi teosentris membahas tentang ajaran-ajaran dasar dari agama. Pemikiran ini terbatas pada teologi klasik atau teologi skolastik yang sempit dan eksklusif. Pemikiran teologi teosentris merupakan diskursus “doktrin, ajaran, bersifat normatif-metafisika, normativitas-metafisika, *das sollen*, yaitu suatu kajian yang telah diatur dalam al-Qur’an dan hadis. Hasilnya adalah aspek dogmatik (aspek keyakinan yang baku) dan *taqdisul afkari al-diniyyah* (pengkudusan pemikiran keagamaan). Pemikiran ini berasal dari pemahaman wahyu dan kitab secara tekstual atau skriptual. Formulasinya tidak berkaitan dengan fakta-fakta kemanusiaan. Paradigmanya berbentuk ajaran langit, wacana teoritis murni, abstrak-spekulatif, elitis, statis, dan jauh dari kenyataan-kenyataan sosial kemasyarakatan.³⁴²

Teologi teosentris merupakan refleksi keimanan murni, menggambarkan keimanan sama-mata. Teologi ini terfokus pada paradigma *logico-metafisika* (dialektika kata-kata). *Subject matter* pemikiran teologi ini terdiri dari: kedudukan akal dan fungsi wahyu, konsep iman, perbuatan manusia, kedailan Tuhan, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, sifat-sifat Tuhan, *anthropomorphisme*,³⁴³ *beatific vision*,³⁴⁴ sabda Tuhan, dan perbuatan-perbuatan Tuhan.

³⁴²M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 55.

³⁴³yaitu Tuhan memiliki sifat-sifat jasmani seperti *bashar, kalam, sama*, dan seterusnya. Akan tetapi, sifat-sifat jasmani Allah tidak sama dengan manusia.

³⁴⁴*Beatific vision* merupakan istilah asing dalam filsafat. Dalam *Kamus Ekabahasa Resmi Bahasa Indonesia*, *beatific vision* berarti kebahagiaan surgawi. Maksudnya adalah pandangan yang membahagiakan karena dapat melihat Allah di surga. Lihat: Sacramentum Mundi, *An Encyclopedia of Theology* 1, (London: Burns & Oates), h. 151–153. Akan tetapi, dalam *subject matter* teologi Islam klasik, Harun Nasution menggunakan term *beatific vision* untuk merepresentasikan diskursus “melihat Tuhan” di akhirat. Lihat: Harun Nasution, *Teologi ...*, h. 52.

Pemikiran teologi *antroposentris* muncul pada zaman modern. Pemikiran ini merupakan pandangan filosofis yang dilakukan oleh para teolog terhadap ajaran Islam yang bersifat universal. Pemikiran ini merupakan pembaharuan pemikiran teologi. Pemikiran ini mampu menyelesaikan persoalan-persoalan kemanusiaan dengan studi-studi agama yang kompeten. Pemikiran ini juga dapat melakukan pengembangan keilmuan. Tidak tertutup kemungkinan jika pemikiran teologi ini berlaku dalam pemikiran keagamaan Protestan, Katolik, Buddha, dan lain-lain. Hal ini disebabkan karena pemikiran teologi antroposentris dipandang sebagai refleksi-praktis atau *ekspresi religiusitas* dari ajaran-ajaran tauhid dalam semua aspek kehidupan.³⁴⁵

Adapun pemikiran teologi *antroposentris* merupakan diskursus pemikiran realistik-empirik, *dassein*, dan respon para teolog atas tuntutan modernitas, gerak sejarah dan dinamika perkembangan zaman. Pemikiran teologi antroposentris mereformulasi konsep-konsep (doktrinal) teologis agar relevan dengan semangat pembebasan Islam itu sendiri. Konsep-konsep tersebut adalah konsep tauhid, keadilan sosial, dan spiritualitas pembebasan. Adapun *subject matter* teologi *antroposentris* berkaitan dengan kemanusiaan universal (antroposentris), keadilan sosial (penghapusan kemiskinan, keterbelakangan, kebodohan, eksploitasi, diskriminasi, dan dehumanisasi), tauhid, *liberation* atau *tahrir* (pembebasan), perubahan sosial, isu-isu global (seperti pluralis, gender, modernitas, rasionalitas, HAM, politik, demokrasi dan partisipasi politik, pendidikan, ekonomi, *al-musawamah* (egalitarianisme), emansipasi, *al-'adalah* (keadilan), *al-hurriyah* (kebebasan), toleransi, nasionalisme, patriotisme, ajaran puritanisme, dan modernisasi.³⁴⁶

Pemikiran teologi Islam *antroposentrisme* menggunakan paradigma “empiris” (dialektika sosial politik) dan pendekatan filsafat dan historis empiris. Pendekatan historis empiris melihat masalah keagamaan manusia dari sudut pandang historikal kemanusiaan. Pendekatan historitas menggunakan perspektif sosiologi, politik,

³⁴⁵M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Ea Postmodernisme ...*, h.52-54.

³⁴⁶ M. Amin Rais, *Tauhid Sosial: Formula Menggempur Kesenjangan*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 109-110.

budaya, ekonomi, pendidikan, seni, dan ilmu-ilmu alam untuk merekonstruksi masa lalu yang menghasilkan wacana keagamaan.³⁴⁷ Struktur religius teologi *antroposentrisme* relevan dengan fakta-fakta kemanusiaan. Struktur ini relevan dengan semangat dan misi paling mendasar dari gagasan teologi Islam (tauhid) sebagaimana tercermin di masa Nabi saw, yaitu liberatif, progresif, emansipatif dan revolutif.³⁴⁸

A. Pemikiran Teologi K.H. Anwar

1. Teologi Teosentris

Untuk mengetahui pemikiran K.H. Anwar tentang kedudukan akal dapat dianalisis dari statemennya dalam kitab *'Aqāid al-Īmān* sebagai berikut: “Mayoritas ulama berpendapat bahwa agama bemula dari *ma'rifah* Allah atau hal yang utama dalam agama adalah mengenal Allah”.³⁴⁹ Dari kutipan ini dapat disimpulkan bahwa kedudukan akal menurut K.H. Anwar adalah mengetahui tiga persoalan pokok teologi, yaitu: mengetahui Tuhan (MT), kewajiban mengetahui Tuhan (KMT), dan mengetahui baik dan jahat (MBJ).

Paralel dengan pemikiran K.H. Anwar tentang kedudukan akal, maka baginya wahyu berfungsi untuk mengetahui kewajiban tentang baik dan buruk. Dengan demikian, wahyu lebih banyak mempunyai fungsi konfirmasi daripada fungsi informasi.

Pemikiran K.H. Anwar tentang konsep iman dapat dianalisis dari statemennya dalam kitab *'Aqāid al-Īmān* sebagai berikut: “Mayoritas ulama berpendapat bahwa agama bermula dari *ma'rifah* Allah atau hal yang utama dalam agama adalah mengenal Allah”.³⁵⁰ Dari kutipan ini dapat ditegaskan bahwa konsep iman menurut K.H. Anwar adalah *ma'rifah Allah*, yaitu mengenal Allah.

Tentang perbuatan manusia, K.H. Anwar berpendapat bahwa perbuatan manusia diciptakan Tuhan, akan tetapi yang melakukan perbuatan tersebut adalah manusia. Allah menciptakan keinginan dan

³⁴⁷K. Bertens, *Panorama Filsafat Modern*, (Jakarta: Teraju, 2005), h. 231.

³⁴⁸Bahtiar Effendi, *Teologi Baru Politik Islam*, (Yogyakarta: Galang Press, 2001), h. xi, 10.

³⁴⁹K.H. Anwar, *'Aqāid al- Īmān ...*, h. 2.

³⁵⁰K.H. Anwar, *'Aqāid al- Īmān ...*, h. 2.

daya untuk berbuat dalam diri manusia. Manusia mempergunakan keinginan dan daya yang telah diciptakan Tuhan dalam dirinya untuk berbuat.³⁵¹

Sementara itu dalam hal keadilan, K.H. Anwar berpendapat bahwa Tuhan tidak terikat pada norma-norma keadilan. Perbuatan-perbuatan Tuhan tidak mempunyai tujuan yang mendorong Tuhan untuk melakukannya. Hal ini terlihat dari statemennya sebagai berikut: “*bī wujudi biha wa yu’adimu kullu mumkinin ‘ala wafaq al-irādati*”.³⁵²

Relevan dengan pemikiran K.H. Anwar keadilan Tuhan, maka ia berpendapat bahwa Tuhan berkuasa dan berkehendak mutlak. Tuhan berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya. Karena itu, Tuhan tidak wajib berbuat baik bahkan yang terbaik kepada manusia (*al-salah wa al-aslah* dan mengirim rasul). Hal ini terlihat dari statemennya sebagai berikut: “*annahu ta’ala law wajaba ‘alaihi fi’lu syay in min al-mumkinati wa tarkihi lashāra al-jā iza wājiban wa mustahīlan wa huwa muhālun.*”³⁵³ Dari kutipan ini terlihat bahwa K.H. Anwar memandang kekuasaan dan kehendak Tuhan berlaku mutlak semutlak-mutlaknya.

Tentang sifat-sifat Tuhan, K.H. Anwar menyebutkan bahwa Tuhan mempunyai sifat. Hal ini terlihat dari statemennya dalam buku *‘Aqid al-Ghulam* sebagai berikut: “*Wajibuhu fī haqqihi Ta’ala wujud, qidam, al-Baqa’...*”³⁵⁴ Selanjutnya K.H. Anwar menjelaskan bahwa sifat-sifat Tuhan bewujud dalam esensi Tuhan. Hal ini terlihat dari statemennya sebagai berikut: “*Hiya shifatun wujuiyatun qadīmatun qā imatun bi dzatihi ta’ala.*”³⁵⁵ Karena itu, ia berpendapat bahwa al-Qur’an atau sabda Tuhan adalah sifat Tuhan dan bersifat *qadim* (kekal). Adapun yang berkaitan dengan sifat-sifat jasmani, K.H.

³⁵¹Syadzali Tidak Anwar, Anak Biologis K.H. Anwar, *Wawancara Pribadi*, Palembang: 3 Maret 2017. Lihat Juga: K.H. Fachrurrazi Anwar, Anak Biologis K.H. Anwar, dalam H.M. Ghozi Badtje, *Peranan Kiyai dalam Dinamika Masyarakat*, Stui tentang Pemikiran K.H. Anwar dan Relevansinya dengan Peningkatan Sumber Daya Manusia, (Bandar Lampung: Institut Agama Islam Negeri Raden Intan, 1997), h. 146.147.

³⁵²K.H. Anwar, *Aqidah al-Gulam ...*, h. 6.

³⁵³K.H. Anwar, *Aqidah al-Gulam ...*, h. 12.

³⁵⁴K.H. Anwar, *Aqidah al-Gulam ...*, h. 3-12.

³⁵⁵*Ibid.*, h. 7-8.

Anwar menganut paham *anthropomorphisme*. Akan tetapi, sifat-sifat jasmani Allah tidak sama dengan manusia. Ia juga tidak menginterpretasikan atau mentakwil sifat-sifat jasmani tersebut.

Tentang *beatific vision*, K.H. Anwar berpendapat bahwa pada hari akhirat, manusia dibangkitkan, dikumpulkan, dan dihisab. Manusia yang memiliki amal kebaikan dapat melihat Tuhan. Karena, pertemuan dengan Allah adalah suatu hal yang diidamkan manusia yang bertaqwa. Hal ini terlihat dari statemennya sebagai berikut: “hari penghabisan adalah hari seluruh manusia akan dibangkitkan, kemudian dikumpulkan di padang mahsyar, dihisab segala amal perbutannya, ditimbang amal perbuatannya”.³⁵⁶

Lebih lanjut K.H. Anwar berpendapat bahwa perbuatan-perbuatan Tuhan tidak mempunyai tujuan yang mendorong Tuhan untuk melakukannya. Hal ini terlihat dari statemennya sebagai berikut: “*bi wujud bi ha wa yu’adimu kullu mumkinin ‘ala wafaq al-iraadati*”.³⁵⁷ Karena itu, Tuhan juga dapat meletakkan beban-beban yang tak terpikul pada diri manusia (*taklif mā lā yutaq*) jika itu dikehendaki-Nya.

Berdasarkan pada *subject matter* di atas, maka dapat ditegaskan bahwa pemikiran teologi Islam K.H. Anwar lebih dominan mengikuti sistem pemikiran teologi Islam Ahl Sunnah wa al-Jama’ah Al-Asy’ariah. Sebagai indikatornya adalah: pemikiran K.H. Anwar tentang perbuatan manusia, keadilan Tuhan, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, sifat-sifat Tuhan, *anthropomorphisme*, *beatific vision*, sabda Tuhan, dan perbuatan-perbuatan Tuhan mengikuti sistem pemikiran Ahl Sunnah wa al-Jama’ah Al-Asy’ariah. Sementara itu, pemikirannya tentang kedudukan akal, fungsi wahyu, dan konsep iman mengikuti sistem pemikiran Maturidiah Samarkand.

Meskipun tidak seluruh variabel pemikiran Ahl Sunnah wa al-Jama’ah Al-Asy’ariah terpenuhi, akan tetapi pemikiran K.H. Anwar dapat diklasifikasikan ke dalam sistem teologi Ahl Sunnah wa al-Jama’ah Al-Asy’ariah. Karena, pemikiran K.H. Anwar mengikuti sistem pemikiran Maturidiah Samarkand hanya pada tiga variabel.

³⁵⁶K. H. Anwar, *‘Aqāid al-Īmān ...*, h. 9.

³⁵⁷K.H. Anwar, *Aqidah al-Gulam ...*, h. 6.

Sistem pemikiran Maturidiah Samarkand juga termasuk dalam golongan sistem teologi Ahl Sunnah wa al-Jama'ah. Hal ini ditegaskan Harun Nasution dalam bukunya *Teologi Islam* sebagai berikut: "Sistem pemikiran teologi yang ditimbulkan Abu Mansur (Maturidiah Samarkand) termasuk dalam golongan Ahli Sunnah wa al-Jama'ah dan dikenal dengan nama al-Maturidiah".³⁵⁸

Dari analisis di atas dapat ditegaskan bahwa pemikiran teologi K.H. Anwar mengikuti sistem pemikiran teologi Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Menurut Harun Nasution, aliran ini bercorak tradisional.³⁵⁹ Karena itu, dapat ditegaskan bahwa pemikiran K.H. Anwar bercorak tradisional. Corak tradisional ini relevan dengan pemikirannya dalam bidang fiqh. Sama halnya dengan pengikut Asy'ari, K.H. Anwar menganut mazhab Imam Syafi'i. Di samping itu, di bidang tasawuf, sama halnya dengan pengikut Asy'ari, K.H. Anwar, mengikuti tasawuf Sunni Imam Al-Ghazali. Al-Ghazali sendiri merupakan salah satu tokoh aliran teologi Ahl Sunnah wa al-Jama'ah al-Asy'ariah.³⁶⁰ Dalam bidang tarekat, K.H. Anwar adalah pengamal Tarekat Naqsyabandiyah. Harun Nasution menyebutkan salah satu ciri dari orang yang menganut corak teologi tradisional adalah mengamalkan tarekat.³⁶¹ Corak tradisionalnya tidak hanya terlihat dalam substansi pemikiran teologi *an sich*, akan tetapi juga pada karya-karyanya. Mayoritas karya-karyanya ditulis dalam bahasa Arab atau tulisan huruf Arab dengan bahasa Melayu adalah ulama tradisional. Martin Van Bruinessan memandang karya-karya dalam tulisan huruf Arab sebagai ciri ulama tradisional.³⁶²

2. Pemikiran dan Corak Teologi Antroposentris K.H. Anwar

Adapun pemikiran K.H. Anwar di bidang teologi antroposentris antara lain: *pertama*, tentang nasionalisme yang memuat lima (5)

³⁵⁸Harun Nasution, *Teologi Islam ...*, h. 76.

³⁵⁹*Ibid.*, h. 67.

³⁶⁰Harun Nasution, *Teologi Islam ...*, h. 111.

³⁶¹Harun Nasution, *Islam Rasional ...*, h. 117.

³⁶²Martin Van Bruinessan, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, (Bandung: Mizan, 1999), h. 20.

prinsip yaitu: kesatuan, kebebasan, kesamaan, kepribadian, dan prestasi. Sejak belajar di Madrasah Shaulatiyah (Mekkah), K.H. Anwar mulai mulai merasakan kelima prinsip tersebut. Adapun faktor yang mempengaruhinya adalah lingkungan sosial, pengalaman buruk, dan perlakuan penjajah yang tidak humanis terhadap masyarakat Seribandung. Salah satu di antaranya adalah “upacara *seikeire* dan *bertabik*”. Setiap masyarakat pribumi diharuskan memberi penghormatan ke arah matahari terbit dengan cara rukuk (membungkuk). Demikian juga halnya jika masyarakat pribumi bertemu dengan orang Jepang wajib membungkukkan badan. K.H. Anwar, para ulama, pimpinan-pimpinan pondok pesantren dan madrasah menolak aturan tersebut karena dipandang menista aqidah Islam dan marwah bangsa Indonesia. Karena itu, Jepang membuat *policy* yang membatasi gerakan para ulama, seperti menutup madrasah dan pondok pesantren. Akan tetapi, Pondok Pesantren Nurul Islam, milik K.H. Anwar tidak dapat ditutup oleh Jepang. Hal ini disebabkan karena tingginya kharisma K.H. Anwar, dukungan tokoh adat terhadapnya, dan resistensi masyarakat Seribandung.³⁶³ Pemikiran K.H. Anwar tentang nasionalisme diimplementasikan dalam bentuk aksi. Ia menjadikan pondok pesantren Nurul Islam Seribandung sebagai pusat aksi. Di pondok, K.H. Anwar melindungi para mujahid kemerdekaan dari serangan Jepang. Ia juga melengkapi domestik para mujahid. Ia memberikan latihan spiritual kepada para mujahid kemerdekaan.³⁶⁴

Kedua, perubahan sosial. Menurut K.H. Anwar, perubahan sosial dilakukan melalui dakwah. Bentuknya ada tiga, yaitu *dakwah bi al-lisan*, *bi al-kitabah*, dan *bi al-hal*. Untuk *dakwah bi al-lisan*, ia menggunakan metode *hikmah* atau *ceramah-cawisan*, *mauidzah*

³⁶³Syazali Tidah Anwar, Anak Biologis K. H. Anwar, Pimpinan Pondok Pesantren Nurul Islam Periode 2017, *Wawancara Pribadi*, Palembang: 12 Maret 2017.

³⁶⁴Syadzali Tidah Anwar, Anak dan Mudir Pondok Pesantren Nurul Islam Seribandung periode 2017, *Wawancara Pribadi*, Palembang: 1 Maret 2017, pukul: 10.00

hasanah, dan *mujadalah*.³⁶⁵ Sedangkan *dakwah bi al-kitabah* dilakukannya dengan menulis kitab-kitab. *Dakwah bi-hal* dilakukannya dengan memberikan suriteladan yang baik melalui *akhlah karimah*. Adapun *maudu' al-dakwah* yang diformulasikannya adalah topik-topik aktual yang didukung dengan argumen-argumen yang logis dan rasional.³⁶⁶

Pemikiran K.H. Anwar tentang perubahan sosial melalui aktivitas dakwah telah diimplementasikannya sejak tahun 1931-1957, yaitu setelah kembali dari Mekkah. Ia mulai berdakwah ke seluruh wilayah Sumatera Selatan, seperti Tanjung Batu, Meranjat, Burai, Lubuk Keliat, Tanjung Raja, Rantau Alai, Saka Tiga, Batu Raja, Muara Kuang, Gelumbang, Lubuk Batang, dan lain-lain.³⁶⁷ Deskripsi ini menunjukkan bahwa K.H. Anwar bukan hanya sebagai pemikir *an sich*, akan tetapi ia juga sebagai aktor dakwah dan pelaku sejarah. Pemikirannya bersifat realistik-empirik, aplikatif, praktis, dan membumi.

Ketiga, al-tahrir atau *Liberation*. Untuk membebaskan masyarakat dari kebodohan dan keterbelakangan, K.H. Anwar menggagas pemikiran di bidang pendidikan yang meliputi sistem, kurikulum, metode, pendekatan, dan *distingisi*. K.H. Anwar menggagas

³⁶⁵Menurut Sayyid Quthb yang kemudian dikutip oleh Salmadanis, upaya untuk melakukan perubahan sosial menggunakan metode yang telah ditetapkan dalam al-Qur'an Q.S. al-Nahl: 125. Ketiga metode ini disesuaikan dengan kemampuan intelektual mad'u. Menurut M. Abduh, berdasarkan kemampuan intelektualnya ada tiga golongan mad'u. *Pertama*, golongan cendekiawan yang cinta dengan kebenaran dan mampu berpikir secara kritis didakwah dengan metode hikmah, *approach filosofi* (pendekatan ilmiah, filosofis, dan *aqliyah*). *Kedua*, golongan awam yang belum mampu berpikir secara kritis dan mendalam didakwah dengan metode *mau'izatul hasanah*, *approach instruksional* (pendekatan pengajaran dan nasehat). *Ketiga*, golongan menengah atau tingkat kecerdasannya antara cendekiawan dan awam didakwah dengan metode *mujadalah bi al-latiy hiya ahsan*, *approach discuss* (pendekatan diskusi atau bertukar pikiran secara informatif dialogis). Lihat: Salmadanis, *Filsafat Dakwah*, (Jakarta: Surau, 2003), h. 120-184.

³⁶⁶Syadzali Tidak Anwar, Anak dan Mudir Pondok Pesantren Nurul Islam Seribandung periode 2017, *Wawancara*, (Palembang: 1 Maret 2017), pukul: 10.00.

³⁶⁷H. M. Khozi Badrie, Peranan dan Dinamika Masyarakat, *Loparan Penelitian Setara Disertasi*, (Bandar Lampung: IAIN Raden Intan, 1997), h. 132-133.

sistem pendidikan pesantren.³⁶⁸ Adapun dasar teologisnya adalah Q.S. al-Baqarah: 31. Hal ini terlihat dari sikapnya dalam merubah sistem Madrasah Sa'adatud Darain Seribandung pada tahun 1931 menjadi Pondok Pesantren Nurul Islam Seribandung pada tahun 1932. Pondok Pesantren Nurul Islam ini merupakan embrio pesantren di Sumatera Selatan.³⁶⁹ Karena itu, Pondok Pesantren Nurul Islam disebut sebagai pesantren tertua di Sumatera Selatan. Di bidang kurikulum, K.H. Anwar menggagas integrasi ilmu-ilmu keislaman dengan ilmu pengetahuan umum, meskipun pada saat itu ilmu-ilmu umum yang diajarkan di pondok masih terbatas. Hal ini disebabkan karena keterbatasan SDM guru.³⁷⁰

Di bidang *distingsi*, K.H. Anwar menekankan *distingsi* Pondok Pesantren Nurul Islam pada keahlian dan kompetensi di bidang ilmu-ilmu kemasyarakatan yang bersifat praksis, seperti ceramah, qasidah, tahlil dan lain-lain. Hal ini terlihat dari kebijakan K.H. Anwar dalam menetapkan pendidikan ekstrakurikuler di Pondok Pesantren Nurul Islam Seribandung.³⁷¹

Di bidang metode pendidikan, pemikiran K.H. Anwar merevivalisasi metode pendidikan *sorogan*, *bandongan*, dan klasik. Adapun dasar teologisnya adalah Q.S. As-Shafaat: 102. Berbeda halnya dengan pondok pesantren pada masa itu yang masih menerapkan metode sorogan dan bandongan *an sich*. Pemikirannya ini menunjukkan bahwa K.H. Anwar bukanlah pemikir konservatif. Ia tidak menolak kemajuan. Pemikirannya sangat elastis dan lentur. Pemikirannya mampu beradaptasi dengan perubahan sosial yang

³⁶⁸Sistem pendidikan pesantren diperkirakan berasal dari India. Lihat: Karel A. Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, (Jakarta: LP3ES, 1986), h. 23. Pada awal berdirinya pesantren di Indonesia, letak pesantren berada di luar kota. Dalam dinamikanya, pesantren berkembang pesat pasca kemerdekaan. Pesantren tidak lagi berada di luar kota *an sich*, akan tetapi lebih banyak berada di kota-kota. Lihat: Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, (Jakarta: INIS, 1994), h. 24.

³⁶⁹Ismail, *Madrasah dan Pergolakan Sosial Politik di Keresidenan Palembang, 1925-1942*, (Yogyakarta: IDEA Press, 2014), h. 40.

³⁷⁰Dokumentasi Pondok Pesantren Nurul Islam Seribandung.

³⁷¹Dokumentasi Pondok Pesantren Nurul Islam Seribandung.

sedang dan akan berlangsung, tanpa meninggalkan corak khasnya. Di bidang pendekatan pendidikan, pemikiran K.H. Anwar merevitalisasi pendekatan holistik. Pendekatan ini diimplementasikannya di Pondok Pesantren Nurul Islam Seribandung. Menurutnya, kegiatan belajar-mengajar melebur dalam totalitas kegiatan sehari-hari.³⁷²

Keempat, *al-Musawamah* atau Egalitarianisme dan ‘*adalah*. K.H. Anwar menggagas pemikiran tentang *equality gender*. Ia memandang persamaan perempuan dan laki-laki di sektor pendidikan dan publik. Perempuan berhak mendapatkan keadilan. Hal ini dapat dibuktikan dari sikapnya yang membuka madrasah ibtidaiyah untuk santriwati pada tahun 1949.³⁷³ Ia memandang bahwa Islam memuliakan wanita. Islam juga membenarkan praktek poligami selama berpegang teguh dengan Q.S. an-Nisa: 3. Poligami bukan bermaksud merendahkan harga diri wanita. Pemikirannya ini relevan dengan pemikiran Sayyid Amir Ali yang mengatakan bahwa poligami dalam Islam boleh dengan syarat adil. Poligami sangat tergantung dengan keadaan. Pada saat tertentu, poligami dilakukan untuk menghindari para wanita tertindas, melarat, dan kelaparan. Poligami mengandung prinsip ‘*adalah*.³⁷⁴

Kelima, demokrasi dan partisipasi politik. K.H. Anwar menggagas tentang partisipasi umat Islam dalam politik praktis atau “politik Islam”. Ia memandang umat Islam sangat signifikan untuk terlibat dalam politik praktis. Ia memilih partai politik berhaluan Islam sebagai media umat Islam berpolitik. Hal ini terlihat dari partisipasinya dalam partai politik seperti Masyumi dan Partai Islam PERTI.³⁷⁵ Pemikirannya ini relevan dengan pemikiran Abdurrahman Wahid. Menurut Abdurrahman Wahid, negara harus bersikap adil terhadap setiap umat beragama di Indonesia. Pancasila harus mengakomodir

³⁷²Pendekatan holistik ini dijelaskan Mastuhu dalam bukunya yang berjudul *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, (Jakarta: INIS, 1994), h. 2.

³⁷³ Dokumentasi Pondok Pesantren Nurul Islam Seribandung.

³⁷⁴Muktafi Fahal dan Achmad Amir Aziz, *Teologi Islam Modern*, (Surabaya: Gitamedia Press, 1999), h. 92.

³⁷⁵Syadzali Tidah Anwar, Anak dan Mudir Pondok Pesantren Nurul Islam Seribandung periode 2017, *Wawancara*, (Palembang: 1 Maret 2017), pukul: 10.00.

semua ideologi atau isme yang berkembang di masyarakat, termasuk politik Islam.³⁷⁶

Berdasarkan kepada kelima *subject matter* di atas, dapat ditegaskan bahwa pemikiran teologi antroposentris K.H. Anwar bercorak aktualisasi tradisi. Pemikirannya bertolak dari warisan tradisi yang bersifat konservatif. Pemikirannya merevitalisasi tradisi Islam yang relevan dengan konteks ruang dan waktu.

B. Pemikiran dan Corak Teologi Islam K.H. Muhammad Zen Syukri

1. Pemikiran dan Corak Teologi Teosentris

Menurut K.H. Muhamamad Zen Syukri, akal manusia hanya mampu mengetahui satu dari empat persoalan pokok dalam teologi, yaitu mengetahui Tuhan. Sedangkan tiga persoalan lagi, yaitu kewajiban mengetahui Tuhan, mengetahui baik dan buruk, kewajiban mengetahui baik dan buruk, dapat diketahui manusia melalui informasi wahyu. Hal ini dapat dilihat dari tulisan K.H. Muhamamad Zen Syukri dalam *Risalah al-Tawhid* sebagai berikut:

Imam Asy'ary Radhiallah 'anhu telah menyusun perkara tauhid itu, yaitu mula-mula yang wajib dikenal oleh tiap-tiap manusia yang berakal dan baligh dengan mengenal akan hak Allah Ta'ala yang dua puluh sifat Maksudnya bahwa *sifat nafsiah* itu adalah sifat yang melazimkan kepada adanya zat yakni zat Allah Ta'ala yang *tsabit* adanya pada akal kita.³⁷⁷

Dari kutipan di atas terlihat jelas bahwa menurut K.H. Muhamamad Zen Syukri, pengetahuan tentang Tuhan telah tetap ada pada akal manusia. Ia sangat melarang *takhsinul 'aqli* (membanggakan akal semata-mata) atau rasionalisme (doktrin filsafat yang menyatakan

³⁷⁶Abdurrahman Wahid, *Membangun Demokrasi*, (Bandung: Rosda, 2000), h. 11.

³⁷⁷K.H. Muhammad Zen Syukri, *Risalatut Tauhid*, Cetakan Ketiga, (Palembang: 1379 H.), h. 19.

bahwa kebenaran ditentukan melalui pembuktian, logika, dan analisis yang berdasarkan fakta, daripada melalui iman, dogma, atau ajaran agama).³⁷⁸

Meskipun K.H. Muhammd Zen Syukri melarang *takhsinul 'aqli*, akan tetapi ia melarang jumud (berpikir statis) karena menyebabkan umat Islam bid'ah dan *kufur haswiyah*. Adapun bentuk-bentuknya adalah *taqlidurroddi* (mengikuti tanpa mengetahui dasar hukumnya), *arrabthul a'di* (mengikuti adat) dan naturalisme (aliran filsafat yang hanya mengandalkan kekuatan alam), *jahil murokkab* (tidak mengerti hakikat sesuatu), dan *jahil* dengan kaidah-kaidah *aqliyah*. Ia melarang berpegang pada 'aqaid iman dengan semata-mata dalil al-Qur'an dan Hadis, terutama terhadap ayat-ayat dan hadis *mutasyabihat*, tanpa disesuaikan dengan *burhan 'aqliyah* (kenyataan akal atau rasio) dan *qawati' sar'iyah* (kekuatan hukum syara'). Ia juga menentang *natural law* dan kausalitas. Menurutnya segala sesuatu yang terjadi di alam ini karena *iradat* Allah, bukan *natural law* dan kausalitas.³⁷⁹

Adapun pemikiran K.H. Muhammad Zen Syukri tentang konsep iman dapat dianalisis dari statemennya dalam kitab *Risalah al-Tawhid* sebagai berikut:

Tauhid adalah pangkal iman. Dengan adanya iman maka baiklah segala amal dan dengan tidak ada iman maka rusaklah segala amal. ... Maka kalau saudara betul-betul ingin bertauhid menuju kepada Allah yang esa *af'al*-Nya haruslah tetapkan dengan lidah dan dengan rasa bahwa kita adalah *Lā Hawla wa lā Quwwata Illa bi al-Allāh al-'Adzīm*³⁸⁰

Dari kutipan di atas dapat ditegaskan bahwa konsep iman menurut K.H. Muhammad Zen Syukri adalah *tasdiq bi al-Allah*.³⁸¹ Lebih lanjut K.H. Muhammad Zen Syukri menegaskan bahwa pangkal

³⁷⁸K.H. Muhammad Zen Syukri, *Melepaskan Diri dari Bahaya Syirik* ..., h. 13-14.

³⁷⁹*Ibid.*, h. 13-20.

³⁸⁰K.H. Muhammad Zen Syuri, *Risalah al-Tawhid* ..., h. 4, 11.

³⁸¹K.H. Muhammad Zen Syuri, *Menyegarkan Iman dengan Tauhid* ..., h. 76.

iman adalah tauhid (mengenal Tuhan dalam ke-Esaan-Nya) dan *ma'rifah* (mengetahui Tuhan dengan segala sifat-Nya adalah pangkal iman).³⁸² Tauhid merupakan prinsip dan azas kehidupan. Setiap orang harus berpegang teguh kepada tauhid agar terhindar dari berbagai macam malapetaka, seperti stress, bunuh diri, putus asa, nekad, ambisius.³⁸³

Tentang perbuatan manusia, K.H. Muhamamad Zen Syukri berpendapat bahwa Allah menciptakan perbuatan manusia, akan tetapi yang melakukan perbuatan tersebut adalah manusia, karena itu manusia menanggung segala siksa dan pahala sebagai konsekuensi dari perbuatan tersebut. Jadi, perbuatan manusia adalah perbuatan Tuhan dalam arti sebenarnya, dan perbuatan manusia dalam arti kiasan. Amal dan perbuatan adalah cobaan Allah terhadap hamba-Nya. Jika seseorang melakukan perbuatan baik, seperti iman dan taat, maka ia sedang dicoba dengan kehendak Allah dan ridha-Nya. Demikian sebaliknya, jika seseorang melakukan perbuatan jahat, seperti kufur dan maksiat, maka ia sedang dicoba dengan kehendak Allah dan murka-Nya.³⁸⁴

Lebih lanjut K.H. Muhammad Zen Syukri menjelaskan bahwa *takwin* atau bentuk gerak perbuatan manusia adalah gerak perbuatan Allah yang diwujudkan pada manusia. Manusia adalah tempat *mendhahirkan* (menyatakan) *takwin* perbuatan Tuhan. K.H. Muhammad Zen Syukri membuat analogi perbuatan manusia dengan wayang. Dalang menggerakkan wayang. Wayang melakukan gerak yang diciptakan dalang. Secara kasat mata, wayang bergerak sendirinya, padahal yang bergerak sesungguhnya adalah dalang. Wayang adalah tempat *mazhar* (nyata) perbuatan dalang. Dalang adalah pencipta perbuatan yang sebenarnya.³⁸⁵

³⁸²K.H. Muhammad Zen Syukri, *Melepaskan Diri dari Bahaya Syirik*, Edisi Revisi, (Palembang: Universitas Sriwijaya, 2004), h. 53. Lihat Juga: K.H. Muhammad Zen Syukri, *Menyegarkan Iman dengan Tauhid ...*, h. 2-3, 56-57, 60.

³⁸³*Ibid.*, h. 5-7. Lihat Juga: K.H. Muhammad Zen Syukri, *Menyegarkan Iman dengan Tauhid*, (Jakarta: Azhar, 2008), h. 2-4.

³⁸⁴K.H. Muhammad Zen Syukri, *Risalah al-Tawhid ...*, h. 9-10. Lihat Juga: K.H. Muhammad Zen Syukri, *Menyegarkan Iman dengan Tauhid ...*, h. 107.

³⁸⁵*Ibid.*, h. 10.

Dengan mengutip pendapat Syaikh Abdul Wahab Asy-Sya'roni, K.H. Muhammad Zen Syukri menjelaskan bahwa salah satu bentuk syirik adalah meyakini bahwa perbuatan manusia diciptakan oleh manusia. Karena itu, untuk mengesakan *af'al Allah* atau bertauhid, K.H. Muhammad Zen Syukri menegaskan agar manusia menetapkan dengan lidah dan dengan rasa bahwa manusia adalah makhluk lemah, *lā haula walā quwwata illā bi al-Allah 'aliy al-'adzīm* (tiada daya dalam menjauhkan maksiat, dan tiada daya dalam mengerjakan ta'at, melainkan dengan daya dan upaya Allah ta'ala yang Maha Besar). Karena itu, kehendak (*iradat*) untuk mengimplementasikan perbuatan manusia berasal dari Allah.³⁸⁶

Adapun pemikiran K.H. Muhammad Zen Syukri tentang keadilan Tuhan dapat dianalisis dari tulisannya dalam *Risalah al-Tawhid* sebagai berikut: “ ... perkataan Syekh Mahyiddin bin ‘Arabi Radiallahu ‘anhu bahwa segala amal dan perbuatan itu semuanya adalah daripada Allah Ta’ala jua hanya saja menyandarkan Allah Ta’ala akan segala amal dan perbuatan kepada kita, karena keadaan kita tempat menanggung segala siksa dan pahala, ...”³⁸⁷ Dari kutipan ini dapat ditegaskan bahwa menurut K.H. Muhammad Zen Syukri, Tuhan tidak terikat pada norma-norma keadilan. Perbuatan-perbuatan Tuhan tidak mempunyai tujuan yang mendorong Tuhan untuk melakukannya. Tuhan bisa berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya, meskipun hal tersebut bertentangan dengan norma keadilan. Tuhan bisa saja memberi hukuman dan pahala kepada orang-orang yang dikehendaki-Nya.

Tentang kekuasaan dan kehendak Tuhan, K.H. Muhammad Zen Syukri berpendapat bahwa Tuhan berkuasa dan berkehendak mutlak atau absolut. Tuhan berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya, tanpa dibatasi oleh apa pun. Hal ini terlihat dari statemennya dalam *Risalah al-Tawhid* sebagai berikut: “Juga dengan *qudrat iradat* Allah Ta’ala dapatlah merubahkan akan sesuatu umpamanya merubah akan air sungai menjadi air kasturi, maka pada hukumnya bisa berubah,

³⁸⁶*Ibid.*, h. 11-12.

³⁸⁷K.H. Muhammad Zen Syukri, *Risalah al-Tawhid ...*, h. 9.

itulah yang disebut ‘*ilmu al-Allah annahu lam yujad* artinya *mumkin* pada ‘*ilmu Allah* padahal tiada dijadikan-Nya.’³⁸⁸

Di dalam buku *Melepaskan Diri dari Bahaya Syirik* K.H. Muhammad Zen Syukri menyebutkan: “Allah dengan kekuasaan-Nya yang mutlak dapat saja memutarbalikkan keadaan, atau menjadikannya jauh menyimpang dari kelaziman *sunnatullah (natuurwet)*, seperti seekor sapi melahirkan seekor anak sapi yang berkaki tiga”.³⁸⁹ Pemikiran K.H. Muhammad Zen Syukri tentang kekuasaan dan kehendak Tuhan ini relevan dengan pemikirannya tentang keadilan Tuhan, qada dan qadar Allah yang mengandung rahmat. Karena itu, manusia harus *husn al-dhon* terhadap qada dan qadar Allah yang baik maupun buruk.³⁹⁰

Tentang sifat-sifat Tuhan, K.H. Muhammad Zen Syukri menyebutkan bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat yang berwujud dalam esensi-Nya. Hal ini terlihat dari statemennya dalam buku *Risalah al-Tawhid* sebagai berikut: “... mula-mula yang wajib dikenal oleh tiap-tiap manusia yang berakal dan baligh dengan mengenal akan hak Allah Ta’ala yang dua puluh sifat” ... *Asma’* yang menunjuk atas sifat Allah yang berdiri bagi Zat Allah seperti *Razzak-Khaliq*”³⁹¹

Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa menurut K.H. Muhammad Zen Syukri, Tuhan bersifat dengan sifat-Nya, bukan dengan esensi atau Zat-Nya sebagaimana pendapat Mu’tazilah. Menurut K.H. Muhammad Zen Syukri, zat Allah adalah *wājib al-wujūd*. Allah memperkenalkan wujud-Nya kepada manusia yang kenal kepada Tuhan, dekat kepada Tuhan, memiliki pribadi yang bersih dan suci, dengan *washilah* Rasulullah. Lebih lanjut K.H. Muhammad Zen Syukri menyebutkan bahwa Allah memperkenalkan wujud zat-Nya pada segala sifat *rububiah* dan kesempurnaan sifat *uluhiyah*. Karena itu, K.H. Muhammad Zen Syukri menyeru agar melakukan *musyahahadah*

³⁸⁸K. H. Muhammad Zen Syukri, *Risalah al-Tawhid ...*, h. 25.

³⁸⁹K. H. Muhammad Zen Syukri, *Melepaskan Diri dari Bahaya Syirik*, (Jakarta: Azhar, 2009), h. 5.

³⁹⁰K.H. Muhammad Zen Syukri, *Menyegarkan Iman dengan Tauhid ...*, h. 115.

³⁹¹K.H. Muhammad Zen Syukri, *Risalah al-Tawhid...*, h. 14, 19.

(memperhatikan alam dengan mata kepala dan rasa-perasaan). *Musyhadah* adalah menyaksikan dalam *sir* bahwa segala *af'al* (perbuatan) adalah perbuatan Allah, segala *asma'* adalah *asma'* Allah, dan segala sifat adalah sifat Allah. Seluruh *af'al*, *asma'*, dan sifat menunjukkan adanya Allah yang Maha suci dan tidak ada sekutu baginya. Makhluk merupakan *madzhar* (tempat nyata) dari *af'al*, *asma'*, dan sifat Allah.³⁹²

Lebih lanjut K.H. Anwar, K.H. Zainal Abidin Fikry, dan K.H. Muhammad Zen Syukri menjelaskan bahwa sifat-sifat Allah tidak terhitung jumlahnya. K.H. Anwar mengutip pendapat ulama,³⁹³ “*kullu kamāli wajib lillahi*” (tiap-tiap kesempurnaan wajib bagi Allah). Mereka hanya menyebutkan jumlah sifat-sifat yang wajib diketahui manusia yaitu 20 sifat wajib bagi Allah,³⁹⁴ 20 sifat mustahil bagi Allah,³⁹⁵ dan 1 sifat jaiz bagi Allah.³⁹⁶

³⁹²*Ibid.*, h. 33-34.

³⁹³K.H. Anwar tidak menyebut identitas ulama, termasuk nama, periodisasi, ataupun kelompok ulamanya.

³⁹⁴Sifat wajib bermakna sifat yang wajib ada pada Dzat Allah SWT dan sifat yang pasti ada pada Allah SWT, tidak mungkin tidak ada. Adapun sifat wajib bagi Allah yang harus diyakini oleh setiap mukmin ada dua kategori, yaitu *pertama*, *sifat istighna* (maha kaya, tidak butuh sesuatu selain-Nya) yang terdiri dari: *wujud* (ada; Q.S. 32: 4), *qidam* (sedia, tidak berawal; Q.S. 57: 3), *baqa'* (kekal), *mukhalafatuh li al-hawadits* (berbeda dengan sifat-sifat yang baharu; Q.S. 42: 1), *qiyamuhu bi nafsih* (berdiri sendiri; Q.S. 29: 6), *sama'* (mendengar; Q.S. 5: 76), *bashar* (melihat; Q.S. 2: 265), *kalam* (berkata-kata atau berfirman; Q.S. 4: 164), *kaunuhu sami'un* (keadaan Allah yang mendengar; Q.S. 2: 256), *kaunuhu bashirun* (keadaan Allah yang melihat; Q.S. 49: 18), *kaunuhu mutakallimun* (keadaan Allah yang berkata-kata atau berfirman). *Kedua*, *sifat iftiqar* (setiap sesuatu selain Allah pasti butuh pada Allah) terbagi menjadi 2, yaitu *sifat jalal* (agung) dan *sifat qohar* (perkasa). Sifat-Sifat ini terdiri dari: *wahdaniyah* (esa zat-Nya, sifat-Nya, dan perbutan-Nya; Q.S. 21: 22), *qudrah* (kuasa; Q.S. 2: 20), *iradah* (berkehendak; Q.S. 50: 107), *'ilmu* (mengetahui; Q.S. 57: 3), *hayah* (hidup; Q.S. 25: 58), *kaunuhu qadirun* (keadaan Allah yang berkuasa mengadakan dan meniadakan; Q.S. 2: 20), *kaunuhu muridun* (keadaan Allah yang menghendaki dan menentukan tiap-tiap sesuatu; Q.S. 11: 107), *kaunuhu 'alimun* (keadaan Allah yang mengetahui segala sesuatu; Q.S.4: 176), *kaunuhu hayyun* (keadaan Allah yang hidup; Q.S. 25: 58), Lihat: K.H. Anwar '*Aqāid al- Īmān*, (Seribandung: Percetakan Nurul Islam, 1952), h. 2-5. Lihat juga: K.H. Anwar, '*Aqidah al-Ghulam*, (Seribandung: Maktabah Nurul Islam, 1955 M/ 1374 H.), h. 10-11.

³⁹⁵Sifat mustahil yaitu sifat-sifat yang pasti tidak dimiliki oleh Allah dan wajib tidak ada pada Allah. Sifat-sifat tersebut adalah: *'adam* (tiada), *huduts* (baharu), *fana'* (binasa), *mumatsalah* (bersamaan), *qiyamuh bighairih* (berdiri

Lebih lanjut K.H. Muhammad Zen Syukri menjelaskan bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat jasmani (*anthropomorphisme*). Sifat-sifat ini adalah *sifat ma'ani* yang wajib ada pada Zat Allah. Ia juga menyebutkan bahwa sifat *kawnuhu ta'ala samī'an, kawnuhu ta'ala bashīran, kawnuhu ta'ala mutakalliman* merupakan sifat *ma'nawiah* atau sifat *qahar* Allah Ta'ala, yaitu tidak dapat dipisahkan dengan *sifat ma'āni*. Ia menyebut sifat ini adalah “kelakuan yang *tsabit* bagi zat, selama ada zat dikarenakan dengan suatu. Lebih lanjut K.H. Muhammad Zen Syukri menyebutkan bahwa sifat-sifat jasmani Allah tidak sama dengan makhluk atau manusia.³⁹⁷

Lebih lanjut K.H. Muhammad Zen Syukri menyebutkan bahwa ayat-ayat *anthropomorphisme* tidak boleh dipahami secara literal agar tidak menyesatkan aqidah dan merusak tauhid. Manusia tidak boleh menganggap Allah berjisim atau memiliki sifat-sifat seperti manusia. Karena itu, harus ditakwilkan menurut yang patut dan wajar bagi *Haq* Allah atau tidak mentakwilkannya dan menyerahkan pengertiannya secara bulat-bulat kepada Allah seperti yang dilakukan oleh Asy'ariah dan Maturidiah Bukhara.³⁹⁸

Relevan dengan pemikiran K.H. Muhammad Zen Syukri tentang *anthropomorphisme*, ia juga berpendapat bahwa manusia yang telah mendapat *anwar uluhiah* dan *khasanah Rabbaniah* dapat menyaksikan kesempurnaan Allah (*beatific vision*), karena ia telah *kasyf*. Melalui proses *taraqqi*, orang *kasyf* mampu memandang wujud

dengan yang lain), *ta'addud* (banyak), *'ajz* (lemah), *karahah* (tidak menentukan), *jahl* (bodoh), *maut* (mati), *shamm* (tuli), *'umy* (buta), *bukm* (bisu), *kaunuh 'ajiza* (keadaan yang lemah), *kaunuh kariha* (keadaan yang terpaksa), *kaunuh jahilah* (keadaan yang bodoh), *kaunuh mayyita* (keadaan yang mati), *kaunuh ashamma* (keadaan yang tuli), *kaunuh a'ma* (keadaan yang buta), *kaunuh abkama* (keadaan yang bisu). Lihat: K.H. Anwar, *'Aqāid al- Īmān ...*, h. 2-5. Lihat juga: H. Anwar, *'Aqidah al-Ghulam ...*, h. 3 dan h. 4-11.

³⁹⁶Sifat jaiz bagi Allah yaitu boleh bagi Allah SWT mengadakan sesuatu atau tidak mengadakan sesuatu sesuai dengan kehendak-Nya atau disebut dengan “mumkin”. K.H. Anwar, *'Aqāid al- Īmān ...*, h. 5. Lihat juga: H. Anwar, *'Aqidah al-Ghulam ...*, h. 2, 3, 12.

³⁹⁷K.H. Muhammad Zen Syukri, *Risalat al-Tawhid ...*, h. 20-26.

³⁹⁸K.H. Muhammad Zen Syukri, *Melepaskan Diri Dari Bahaya Syirik ...*, h. 19-20.

Allah Ta'ala dan menjadi 'arifin dan shiddiqin. Dalam kondisi *nisbah fana'*, golongan ini melihat wujud Allah dan menyaksikan kesempurnaan Allah.³⁹⁹ Bahkan, manusia dapat melihat Tuhan dengan mata kepala di ahirat nanti.

Adapun pemikiran K.H. Muhammad Zen Syukri tentang sabda Tuhan dapat dianalisis dari tulisannya dalam *Risalah al-Tawhid* sebagai berikut: "Juga ilmu dan *kalam* Allah Ta'ala adalah sifat yang tetap bagi zat Allah".⁴⁰⁰ Dari kutipan ini dapat ditegaskan bahwa menurut K.H. Muhammad Zen Syukri, al-Qur'an atau sabda Tuhan adalah sifat Tuhan dan bersifat *qadim* (kekal).

Adapun pemikiran K.H. Muhammad Zen Syukri tentang *af'al Allah* (perbuatan-perbuatan Tuhan) dapat dianalisis dari tulisannya dalam *Risalah al-Tawhid* sebagai berikut:

... selanjutnya engkau pandang pula kepada bekas-bekas nikmat dan *Fadhil* Allah yakni kemurahan Allah, bahwa yang tersebut itu adalah menunjukkan atas senantiasa *ikhsan*-Nya (baik-Nya) Allah Ta'ala dengan memberi nikmat atas segala makhluk-Nya, maka segala nikmat itu menunjukkan atas *isim* Allah Ta'ala yang *rahman* artinya pemurah. Kemudian apabila engkau rasakan akan dirimu itu akan rusak binasa yakni *fana'* maka itu adalah menunjukkan atas Allah Ta'ala yang *Baqie* yang *Qawie* dan yang *Qadir*, maka demikian pula umpama dari segala macam *atsar* bekas dari perbuatan Allah Ta'ala sebagai menunjukkan atas wujud *asma'*-Nya, kemudian dengan wujud *asma'*-Nya itu menunjukkan atas tetap segala sifat-Nya, karena tiap-tiap *isim* daripada *isim* Allah pasti menunjukkan atas yang mempunyai nama, tidak lain menunjukkan kepada Allah.⁴⁰¹

Berdasarkan kutipan di atas, dapat ditegaskan bahwa menurut K.H. Muhammad Zen Syukri, segala sesuatu yang terjadi di muka

³⁹⁹Proses *taraqqi* adalah memandang alam yang diperlakukan Allah, kemudian menuju kepada sifat dan ke zat Allah, dan *istiqamah* dengan Allah (hidup dan mati kepada Allah). *Ibid.*, h. 8, 33-34. Lihat Juga: K.H. Muhammad Zen Syukri, *Melepaskan Diri dari Bahaya Syirik ...*, h. 66-71.

⁴⁰⁰K.H. Muhammad Zen Syukri, *Risalah al-Tawhid ...*, h. 25.

⁴⁰¹K.H. Muhammad Zen Syukri, *Risalah al-Tawhid ...*, h. 15.

bumi adalah *af'al* Allah (perbuatan Tuhan). Dengan mengutip Q.S. al-Rum: 40, ia menjelaskan *af'al Allah* seperti memberi rezki, menghidupkan, dan mematikan manusia.⁴⁰² Tuhan bisa berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya. Tuhan bisa memberi hukum menurut kehendak-Nya, menyiksa orang yang berbuat baik dan memberi upah kepada orang kafir jika itu dikehendaki-Nya. K.H. Muhammad Zen Syukri menyebut bahwa hujan, panas, sehat, sakit adalah *af'al Allah* (perbuatan Tuhan).⁴⁰³ Tuhan tidak terikat pada janji-janji dan norma-norma keadilan. Tidak ada yang menentang, memaksa, dan melarang Tuhan dalam berbuat. Karena itu, Tuhan tidak wajib berbuat baik bahkan yang terbaik kepada manusia (*al-salah wa al-aslah* dan mengirim rasul). Akan tetapi, karena Tuhan memiliki *asma' al-Husna* yang berjumlah 99, maka segala perbuatan Tuhan menimbulkan kebaikan kepada manusia.

Pemikiran K.H. Muhammad Zen Syukri tentang *asma' Allah* merujuk kepada pemikiran Ahli Sunnah wa al-Jama'ah.⁴⁰⁴ Sebagaimana halnya Ahli Sunnah wa al-Jama'ah, K.H. Muhammad Zen Syukri juga mengklasifikasikan *asma' Allah* kepada tiga, yaitu: *pertama*, *asma'* yang menunjuk kepada Zat Allah semata-mata, seperti Allah. Kedua, *asma'* yang menunjuk kepada sifat yang berdiri bagi Zat Allah, seperti *Razzak* (Allah yang memberi rezki), *Khalik* (Allah yang menjadikan). *Ketiga*, *asma'* yang menunjuk kepada sifat yang Zat Allah, seperti *qadimun* (Allah yang bersifat *qadim*), *'alimun* (Allah yang bersifat ilmu), *hayyun* (Allah yang bersifat hidup), dan lain-lain.⁴⁰⁵

Dengan mengutip pendapat Syaikh Abdul Karim al-Jili, K.H. Muhammad Zen Syukri mengklasifikasikan *asma' Allah* kepada dua *isim*, yaitu *isim jami'* (menghimpunkan) dan *isim mâni'* (mencegahkan atau melarang). *Isim jami'* adalah isim yang menyatakan bahwa segala sesuatu dari Allah dan kembali kepada Allah. Sementara itu, *isim*

⁴⁰² *Ibid.*, h. 5-13.

⁴⁰³ *Ibid.*, h. 31.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, h. 14.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, h. 15-16.

mâni' adalah isim yang melarang penghimpunan kepada selain Allah. Antonim dari *isim jami'* dilarang disandarkan (dirujuk, dihimpunkan) kepada Allah. Jadi, segala sesuatu yang terjadi harus dikembalikan atau disandarkan kepada Allah, tidak boleh disandarkan kepada makhluk. Sebagai contohnya adalah seseorang memiliki jiwa sosial, suka menolong, pemurah. Sifat pemurah tersebut harus disandarkan kepada Allah, bukan sifat orang tersebut. Orang tersebut hanyalah tempat *mazhar* (tempat nyata atau tempat berlakunya) isim Allah "*al-rahman*". Demikian halnya dengan *asma'* yang lain. *Asma' husna* menyinari hati, kemudian meresap ke seluruh tubuh, dan diaplikasikan dalam perilaku sehari-hari.⁴⁰⁶

Menurut K.H. Muhammad Zen Syukri, Allah mengirim rasul karena Allah memiliki *asma al-husna*, bukan karena kewajiban Allah sebagaimana pendapat Mu'tazilah. Rasul Muhammad adalah *washilah* (penghubung) antara sesama mu'min dan *washilah* (penghubung) antara seorang mu'min dengan Allah. Lebih lanjut K.H. Muhammad Zen Syukri berpendapat bahwa Muhammad memiliki sinar Islam, sinar iman, sinar ma'rifat, dan sinar tauhid. Karena itu, Muhammad adalah pemimpin yang mengintegrasikan semua umat Islam. Karena itu, ia menegaskan agar umat Islam memperbanyak zikir dan shalawat kepada Nabi Muhammad sehingga Allah mengirimkan *Anwar Uluhiyah* dan *Khasanah Rabbaniyah* ke dalam hati (Allah membukakan segala rahasia ketuhanan).⁴⁰⁷

Berdasarkan pada *subject matter* di atas, maka dapat ditegaskan bahwa pemikiran Teologi Islam K.H. Muhammad Zen Syukri tentang kedudukan akal, fungsi wahyu, perbuatan manusia, keadilan Tuhan, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, sifat-sifat Tuhan, konsep iman, *anthropomorphisme*, *beatific vision*, sabda Tuhan, dan perbuatan-perbuatan Tuhan, mengikuti sistem pemikiran teologi Islam Ahl Sunnah wa al-Jama'ah Al-Asy'ariah. Sedangkan *subject matter* tentang perbuatan manusia, pemikiran K.H. Muhammad Zen Syukri sangat kompleks, karena ia mengikuti sistem teologi Asy'ariah,

⁴⁰⁶ *Ibid.*, h.16-17.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, h. 36-37.

Maturidiah Bukhara, dan Maturidiah Samarkand. Dalam hal *takwin* atau bentuk gerak perbuatan manusia, pemikiran K.H. Muhammad Zen Syukri mengikuti sistem teologi Asy'ariah.⁴⁰⁸ Dalam hal kehendak atau kemauan berbuat, pemikiran K.H. Muhammad Zen Syukri paralel dengan pemikiran Maturidiah Samarkand dan Maturidiah Bukhara. Sementara itu, dalam hal kehendak pemakaian daya, pemikiran K.H. Zen Syukri mengikuti sistem pemikiran Maturidiah Samarkand.⁴⁰⁹ Sama halnya dengan al-Maturidi, K.H. Muhammad Zen Syukri juga berpendapat bahwa manusia menanggung siksa dan pahala, karena Allah menyandarkan segala amal kepada manusia, meskipun hakikatnya perbuatan tersebut dari Allah.⁴¹⁰ K.H. Muhammad Zen Syukri juga mengikuti pemikiran Imam Mansur al-Maturidi tentang sifat perbuatan manusia. Sebagai indikatornya adalah ia mengutip pendapat Imam Mansur al-Maturidi yang menyebutkan bahwa perbuatan manusia bersifat *qadīm* jika dilihat dari terbitnya (sumbernya-peneliti). "Karena permulaan terbitnya itu daripada bekas *Qadrat Iradat* Allah Ta'ala".⁴¹¹

Dari analisis di atas dapat ditegaskan bahwa pemikiran teologi K.H. Muhammad Zen Syukri mengikuti sistem pemikiran teologi Ahl al-sunnah wa al-Jama'ah al-Asy'ariah. Ia menyebut paham ini sebagai paham yang makbul dan diridhoi Allah, karena kaya dengan ilmu yang bermanfaat dan mendapat hidayah Allah.⁴¹² Paralel dengan teori Harun, pemikiran K.H. Muhammad Zen Syukri bercorak tradisional. Corak tradisional ini relevan dengan beberapa variabel lain dalam sistem pemikirannya yang juga bercorak tradisional, yaitu: *pertama*, dalam bidang fiqh, sama halnya dengan pengikut Asy'ari, K.H.

⁴⁰⁸K.H. Muhammad Zen Syukri, *Risalah al-Tawhid ...*, h. 10.

⁴⁰⁹Al-Maturidi menyebutkan bahwa "kemauan manusialah yang menentukan pemakaian daya, baik untuk kebaikan maupun untuk kejahatan. Karena salah atau benarnya pilihan dalam memakai dayalah maka manusia diberi hukuman atau upah. Lihat: Harun Nasution, *Teologi Islam ...*, h. 113.

⁴¹⁰K.H. Muhammad Zen Syukri, *Risalah al-Tawhid ...*, h. 15.

⁴¹¹*Ibid.*, h. 11.

⁴¹²K.H. Muhammad Zen Syukri, *Menyegarkan Iman dengan Tauhid ...*, h. 137. Lihat Juga: K.H. Muhammad Zen Syukri, *Nur 'ala Nur*, (Jakarta: Azhar, 2012), h. 62.

Muhammad Zen Syukri menganut mazhab Imam Syafi'i. *Kedua*, corak pengajian yang dipimpinnya. K.H. Djalaluddin (alm.) berpendapat bahwa pengajian yang dipimpin K.H. Muhammad Zen Syukri tergolong tradisional. Bahkan, banyak orang yang berpendapat sama. Lebih lanjut K.H. Djalaluddin (alm.) menyebut bahwa ia selalu berpatokan kepada ajaran Allah dan Rasul-Nya.⁴¹³

Ketiga, di bidang tasawuf, sama halnya dengan pengikut Asy'ari, K.H. Muhammad Zen Syukri mengikuti tasawuf Sunni Imam Al-Ghazali dan tasawuf Ibnu 'Arabi.⁴¹⁴ Al-Ghazali sendiri merupakan salah satu tokoh aliran teologi Ahl Sunnah wa al-Jama'ah al-Asy'ariah.⁴¹⁵ Tasawuf al-Ghazali dikenal sebagai tasawuf sunni, sedangkan tasawuf Ibnu 'Arabi dikenal sebagai tasawuf falsafi.⁴¹⁶ Jadi, K.H. Muhammad Zen Syukri mengkombinasikan tasawuf sunni dengan tasawuf falsafi. *Keempat*, di bidang tarekat. K.H. Muhammad Zen Syukri adalah syekh tarekat Samaniyyah.⁴¹⁷ Salah satu karakteristik teologi tradisional adalah mengamalkan tarekat.⁴¹⁸

⁴¹³Izzah Zen Syukri, *Rekaman ...*, h. 156.

⁴¹⁴Para ahli mengklasifikasikan tasawuf ke dalam dua: *pertama*, tasawuf Sunni dengan karakteristik: lebih mengedepankan keteladanan yang baik dan pendidikan moral, mengkalim diri sebagai orang-orang yang berjuang mengajak ke jalan Allah, ber'amal shalaeh, memproklamkan diri sebagai muslim, mendirikan pesantren, mengkalim diri sebagai pengikut Ahl Sunnah wa al-Jama'ah, pengikut tradisi Rasulullah dan sahabatnya, mengaktualisasikan diri dalam proses transformasi spiritualitas dan moralitas keagamaan. Di Indonesia, tasawuf Sunni dilestarikan oleh ulama yang tergabung dalam NU, menganut mazhab Syafi'i dalam bidang fiqh. *Kedua*, tasawuf falsafi dengan karakteristik: berpedoman pada sufi yang berhaluan filsafat (seperti Ibn 'Arabi, Al-Jilli, Rumi, dan lain-lain), mengandung ajaran-ajaran kebatinan, banyak menggunakan akal atau rasio, menganut mazhab Hanafi dalam bidang fiqh. Lihat: Alwi Shihab, *Islam Sufistik*, (Banung: Mizan, 2001), h. xxvi, 36-38 dan 123-124.

⁴¹⁵Harun Nasution, *Teologi Islam ...*, h. 111.

⁴¹⁶Menurut Taftazani yang kemudian dikutip oleh Idrus Al-Kaf, karakteristik tasawuf akhlaqi yaitu menggunakan pendekatan dan landasan al-Qur'an dan al-Sunnah, tidak menggunakan terminologi-terminologi filsafat, menekankan dualisme dalam hal relasi antara Tuhan dan manusia, Adapun karakteristik tasawuf falsafi yaitu mengkonsepsikan pemahaman ajaran-ajarannya dengan menggunakan pemikiran rasional filosofis dan perasaan (*dzauf*), menggunakan terminologi-terminologi filsafat, menafikan dualisme dalam hal relasi antara Tuhan dan manusia. Lihat: Idrus al-Kaf, *Tasawuf & Mistisisme Islam*, (Palembang: Grafika Telindo Press, 2011), h. 56-58.

⁴¹⁷Tarekat Sammaniyah didirikan oleh Syaikh Muhammad Samman. Salah satu muridnya yang terkenal adalah Abdus Shamad. Melalui karya-karyanya, ia

2. Pemikiran dan Corak Teologi Islam Antroposentris K.H. Muhammad Zen Syukri

Adapun *subject matter* pemikiran teologi K.H. Muhammad Zen Syukri di bidang antroposentris adalah: *pertama*, patriotisme sejati, yaitu mencintai bangsa dan negara sendiri untuk mencapai kesejahteraan bangsa dan negara. Ia melihat bangsa dan negara Indonesia seperti apa adanya dengan segala plus-minusnya. Ia memandang bangsanya dalam perspektif historis, yaitu masa lampau, masa kini, dan masa depan. Ia menerima dan mengembangkan watak kepribadian bangsanya sendiri. Ia memiliki identitas diri. Ia melihat bangsanya dalam konteks hidup dunia, yaitu ia terlibat dan belajar dari bangsa-bangsa lain.⁴¹⁹

K.H. Muhammad Zen Syukri mengaktualisasikan pemikiran patriotisme dalam bentuk sikap dan aksi bela tanah air, selalu bersemangat sebagai pejuang bangsa, sikap dan perilaku cinta tanah air, rela mengorbankan segala-galanya termasuk jiwanya demi kemajuan, kejayaan, dan kemakmuran tanah air. Implementasi dari pemikirannya tersebut terlihat pada perilakunya dalam mencintai tanah air dan rela mengorbankan jiwanya untuk kemerdekaan bangsa Indonesia. Pada saat Belanda menahan, menginterogasi, dan mengintimidasinya dengan pistol berisi peluru aktif, ia tetap istiqomah setia kepada NKRI dan rela mati demi NKRI. Pada peristiwa ini, ia mengamali *fana'*. Peristiwa ini membuat tentara Belanda kagum, gemetar, dan membebaskan K. H. Muhammad Zen Syukri. Kemudian,

menyebarkan tarekat ini di Nusantara. Ia mengkombinasikan ajaran-ajaran tasawuf Al-Ghazali dan Ibnu 'Arabi, yang sebelumnya dipandang sebagai dua corak tasawuf yang bertentangan. Lihat: H. M. Quzwain, *Mengenal Allah: Suatu Studi Mengenai Ajaran tasawuf Syaikh Abdus-Samad al-Palimbani*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), h. 142.

⁴¹⁸Harun Nasution, *Islam Rasional ...*, h. 117.

⁴¹⁹Mangunhardjana menyebutkan karakteristik patriotisme sejati sebagai berikut: mencintai bangsa dan negara sendiri, memandang bangsanya dalam perspektif historis, menerima dan mengembangkan watak kepribadian bangsanya sendiri, memiliki identitas diri, dan belajar dari bangsa-bangsa lain. Lihat: Mangunhardjana, *Isme-Isme dalam Etika dari A sampai Z*, (Jogjakarta: Kanisius, 1997), h. 33.

Belanda memperlakukannya secara terhormat, seperti memberinya makanan lezat. Ia diantar pulang dengan pengawasan secara terhormat.⁴²⁰

Kedua, perubahan sosial. Pemikiran ini diimplementasikannya melalui dakwah. Bentuknya ada tiga, yaitu *dakwah bi al-lisan*, *bi al-kitabah*, dan *bi al-hal*. Untuk *dakwah bi al-lisan*, Sedangkan *dakwah bi al-kitabah* dilakukannya dengan menulis kitab-kitab. *Dakwah bi-hal* dilakukannya dengan memberikan suriteladan yang baik melalui *akhlak karimah*. Adapun *maudu' al-dakwah* yang diformulasikannya adalah tauhid, akhlak, dan fiqh. Ia aktif melaksanakan dakwah Islam di Sumatera Selatan. Ia menggagas penyusunan kurikulum program Baitul Ulama (program mencetak kader ulama) di Mesjid Agung Palembang.⁴²¹

Ketiga, *liberation*. Bagi K.H. Muhammad Zen Syukri, pendidikan merupakan media untuk membebaskan masyarakat dari kemiskinan, keterbelakangan, dan kebodohan. Ia *concern* dengan pendidikan anak usia dini hingga pendidikan menengah. Karena itu, ia mendirikan Madrasah Ibtidaiyah Ittihadiyah, Madrasah Tarbiyah Islamiyah, Madrasah Aliyah 2 (sekarang berganti nama menjadi Madrasah '*Aliyah Muqimussunnah*'), sekolah Yayasan Nurul Qomar dari tingkat TK hingga SMA.⁴²²

Untuk membentuk karakter anak-anak usia dini, K.H. Muhammad Zen Syukri merevitalisasi budaya shalat berjama'ah. Menurutnya, budaya ini sangat signifikan membentuk kognisi, *attitude*, dan *behaviour* anak-anak usia dini sehingga berakhlak *mahmudah*. Shalat maghrib berjama'ah dilanjutkan dengan pembacaan wirid, do'a, dan surat-surat secara rutin. Menurutnya, tradisi shalat berjama'ah menjadikan anak-anak hapal wirid, surat-surat, dan do'a. Di samping itu, lisan dan pendengaran anak-anak terbiasa dengan

⁴²⁰Izzah Zen Syukri, *Rekaman Kehidupan K. H. M. Zen Syukri*, (Jakarta: Azhar Publishing, 2012), h. 102.

⁴²¹H. M. Ali Amin, S.H., "Kata Sambutan dan Apresiasi terhadap K. H. Muhammad Zen Syukri", dalam Izzah Zen Syukri, *Rekaman Kehidupan ...*, h. vi-vii.

⁴²²Jalaluddin, *et.al.*, *Ulama Sumatera Selatan ...*, h. 122.

kalimat-kalimat tauhid.⁴²³ Pemikirannya ini relevan dengan pemikiran ahli pendidikan. Pemikiran Zen Syukri ini menggagas model pendidikan: *pertama*, konstruktivisme, yaitu anak-anak mengeksplorasi dan menemukan pengetahuannya sendiri.⁴²⁴ *Kedua*, model *active learning* yaitu anak-anak terlibat aktif dalam proses pembelajaran. *Ketiga*, *effective learning* yaitu anak-anak mendapatkan pengalaman dan mengalami perubahan perilaku. *Keempat*, *joyful learning* yaitu pembelajaran menyenangkan bagi anak-anak.⁴²⁵

Metode pembelajaran yang diaplikasikan K.H. Muhammad Zen Syukri merupakan metode demonstrasi atau eksperimen, simulasi-*role playing*. Menurut Karo-Karo, metode demonstrasi dan eksperimen memperlihatkan dan memperagakan suatu proses untuk mencapai tujuan pengajaran. Sedangkan metode simulasi-*role playing* menggunakan situasi tiruan dan pengalaman belajar.⁴²⁶ Metode ini memberikan kesempatan kepada anak-anak untuk melakukan sendiri pembacaan wirid, surat-surat, dan do'a.

Lebih lanjut K.H. Muhammad Zen Syukri merevitalisasi akhlak menuntut ilmu atau etika belajar. Menurutnya, keberkahan ilmu tergantung pada akhlak kepada guru. Ilmu menjadi berkah jika hormat dan patuh pada guru.⁴²⁷

Keempat, partisipasi politik. K.H. Muhammad Zen Syukri menganut paham "Islam politik". Ia memahami bahwa partisipasi umat Islam dalam politik praktis tidak harus mengedepankan simbol yang bersifat formal. Akan tetapi, umat Islam harus mengimplementasikan

⁴²³*Ibid.*

⁴²⁴Khairudin, dkk., *Kurikulum Tingkat saruan Pendidikan*, (Yogyakarta: Nuansa Aksara, 2007), h. 197.

⁴²⁵Dede Rosyada, *Paradigma Pendidikan Demokratis*, (Jakarta: Prenada Media, 2004), h. 107.

⁴²⁶S. Ulihbukit Karo-Karo, *Suatu Pengantar ke dalam Metode Pengajaran*, (Salatiga: CV. Saudara, 1984), h. 36. Lihat Juga: Winna Sanjaya, *Strategi Pembelajaran Berorientasi Standar Proses Pendidikan*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008), h. 159.

⁴²⁷Izzah Zen Syukri, *Rekaman Kehidupan K. M. Zen Syukri*, (Jakarta: Azhar, 2012), h. 26.

substansi ajaran Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Pemikirannya realistik, sehingga ia diterima dari berbagai golongan. Sebagai indikatornya, ia menjabat sebagai anggota DPR Kota Palembang sebanyak empat periode, yaitu 1975-1980, 1980-1985, 1985-1990, 1990-1995 dan menjadi anggota MPR-RI, utusan daerah periode 1995-2000. Di samping itu, ia sering dijadikan sebagai penasihat spiritual para praktisi politik dan pejabat negara, seperti Presiden keenam RI (Susilo Bambang Yudhoyono), Gubernur Sumatera Selatan periode 2008-2013 dan 2013-2018 (H. Alex Noerdin).⁴²⁸

Kelima, terapi kognitif terhadap gangguan psikis. Menurut K.H. Muhammad Zen Syukri, gangguan psikis dan *stresor psychosocial* disebabkan karena penyakit hati. Adapun preventif dan terapi kognitifnya adalah tauhid, dzikir, dan ma'rifah. Tauhid dilakukan terhadap *asma'*, *sifat*, *af'al*, dan Zat Allah, sehingga menjadi ahli tauhid. Ahli tauhid insyaallah akan mendapat hidayah Allah berupa ilham, merasa terhibur, gembira, khusyu, sejuk, *tuma'ninah* (tenang), bahagia, dan merasa dekat dengan Allah. Ahli tauhid juga selalu berdzikir dengan hati dan lisan. Hati yang selalu berdzikir akan mendapat *nur* (cahaya) yang menerangi segala yang ghaib, sehingga hati nuraninya lebih tajam. Hati nurani mampu *mentashdiqkan wujud*, *sifat*, *af'al*, dan *asma' Allah*. Hati nurani datang untuk memimpin akal dalam berma'rifat dan menghubungkan ibadat kepada Allah semata-mata.⁴²⁹

Menurut K.H. Muhammad Zen Syukri, hati yang selalu berdzikir mampu *ma'rifah* dan terhindar dari gangguan psikis, karena mengsubstitusi rasa aku (ego, *ananiyah*) menjadi *'ain Allah* (kenyataan dalil Allah). Pelakunya menjadi *fana*, sehingga terbukalah rasa ketuhanan dan dikaruniai rasa *ahad* (perasaan *dhohif* dan pengakuan bahwa tiada wujud, sifat, dan *af'al* melainkan Allah atau *illa al-Allah*). *Ma'rifah* melalui tahapan yang panjang, yaitu dimulai dari *mujahadah* (berjuang melawan hawa nafsu), *riyadhoh* (melaksanakan ibadah),

⁴²⁸Izzah Zen Syukri, *Rekaman Kehidupan ...*, h. 121, 131.

⁴²⁹K.H. Muhammad Zen Syukri, *al-Qurbah*, (Jakarta: Azhar, 2012), h. 113.

muraqabah (mengintai kebesaran, pertolongan, dan hak Allah), mencintai Allah, ikhlas, istiqamah, sabar, syukur, dan tawakal.⁴³⁰

Dari keenam *subject matter* di atas, maka dapat dipetakan corak teologi antroposentris adalah modern berbasis tauhid. Sebab, pemikirannya bertema tentang visi eskatologis. Pemikirannya bertitik tolak dari tauhid, iman kepada hari akhir dan selalu berorientasi pada masa depan. Di samping itu, pemikirannya juga selalu bertujuan untuk: a) kembali kepada roh Islam yang paling mendasar, b) pemurnian aqidah dari kekacauan sistem tauhid, bid'ah, khurafat, dan tahayul. Ia menekankan umat Islam agar memurnikan aqidah dari kekacauan sistem tauhid dengan cara: *pertama*, menghapuskan daya dan upaya makhluk sehingga nyata hak Allah pada tubuh manusia. *Kedua*, menghapuskan kehebatan diri sehingga nyata wujud Allah. *Ketiga*, menghapuskan sifat manusia seperti pendengaran, penglihatan, dan lain-lain, supaya nyata sifat Allah. *Keempat*, menghapuskan perbuatan manusia sehingga nyata *af'al* Allah. *Kelima*, menghapuskan nama manusia sehingga nyata *isim* atau manusia Allah.⁴³¹

Corak teologi modern berbasis tauhid merupakan landasan teologis dalam melakukan modernisasi di Sumatera Selatan, sehingga membawa kemajuan terhadap peradaban Sumatera Selatan yang *religius*. Oleh karena itu, modernisasi yang dilakukannya berahir dengan keimanan kepada keesaan dan kemahakuasaan Allah atau tauhid. Konsep tauhid menjadi *axis* dan mendominasi *subject matter* pemikirannya. Berbeda halnya dengan modernis Barat yang percaya kepada *natural law* semata dan tidak meyakini adanya kekuatan di balik alam maya yang lebih berkuasa daripada manusia. Karena itu, modernis Barat berakhir dengan atheis. H. Mochtar Effendy,

⁴³⁰K.H. Muhammad Zen Syukri, *Menyegarkan Iman engan Tauhid ...*, h. 48-49, 76-78, 92-95 . Lihat Juga: K.H. Muhammad Zen Syukri, *Qutul al-Qolb*, (Palembang: Unsri, 2006), h. 6-8, 54-56, 123-124, 126-127, 141-145. Lihat Juga: K.H. Muhammad Zen Syukri, *Nur 'ala Nur ...*, 103-133. Lihat Juga: K.H. Muhammad Zen Syukri, *Iman dan Menghadapi Maut*, (Palembang: Unsri, 2007), h. 12.

⁴³¹K.H. Muhammad Zen Syukri, *Menyegarkan Iman dengan Tauhid*, (Jakarta: Azhar, 2010), h. 85-86.

mengapresiasi K.H. Muhammad Zen Syukri sebagai guru tauhid. Ceramahnya tentang tauhid sangat bermanfaat bagi masyarakat, agama, dan tanah air.⁴³²

C. Pemikiran dan Corak Teologi Islam K.H. Zainal Abidin Fikry

1. Pemikiran Teologi Teosentris

Adapun *subject matter* pemikiran teologi K.H. Zainal Abidin Fikry di bidang teosentris adalah: *pertama*, kedudukan akal. Ia berpendapat bahwa akal manusia mampu mengetahui tiga persoalan pokok dalam teologi, yaitu mengetahui Tuhan, kewajiban mengetahui Tuhan, dan mengetahui baik dan buruk. Hal ini terlihat dari statemenya dalam *Lisan al-Dzikir* sebagai berikut: “wirid (bacaan tetap) pagi dan petang Mohon ampun dosa bagi diri sendiri, ibu bapak”⁴³³

Kedua, fungsi wahyu. Menurut K.H. Zainal Abidin Fikry, wahyu berfungsi untuk mengetahui kewajiban tentang baik dan buruk. Hal ini terlihat dari tulisannya dalam *Lisan al-Dzikir* sebagai berikut: “Ajaran dari Nabi Muhammad SAW untuk melindungi diri dari binatang buas ..., dan semua bahaya Surat *yasin*, *al-waqi’ah*, ... do’a Nabi Musa, ... ayat al-Qur’an dari surat al-A’raf dan surat Yunus ...”⁴³⁴

Ketiga, konsep iman. Menurut K.H. Zainal Abidin Fikry, iman adalah *tasdiq bi a-Allah*, yaitu menerima dalam hati, dengan lidah, bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan tidak ada yang serupa dengan-Nya. Hal ini terlihat dari tulisannya dalam kitab *Lisan al-Dzikir* sebagai berikut: “*Dzikir khofti*- mengucapkan dalam hati ..., *dzikir al-jalî*-diucapkan dengan lisan”⁴³⁵.

⁴³²H. Mochtar Effendy, S.E., pembina Yayasan RSI Siti Khodijah Palembang, pendiri Universitas Sriwijaya (Unsri), pendiri Fakultas Hukum Islam Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Raden Fatah Palembang, dan pemilik Hotel Paradise Palembang. Lihat: Kata Sambutan dalam *Rekaman Kehidupan K.H. Muhammad Zen Syukri*, (Jakarta: Azhar, 2012), h. xi-xii.

⁴³³K.H. Zainal Abidin Fikry, *Lisan al-Dzikir* ..., h. 3-4.

⁴³⁴K.H. Zainal Abidin Fikry, *Lisan al-Dzikir* ..., h. 19.

⁴³⁵K.H. Zainal Abidin Fikry, *Lisan al-Dzikir* ..., h. 19.

Keempat, perbuatan manusia. Menurut K.H. Zainal Abidin Fikry, perbuatan manusia diciptakan Tuhan. Tuhan adalah pembuat gerak yang sebenarnya, sedangkan yang bergerak adalah manusia, karena gerakan membutuhkan jasmani. Manusia memiliki jasmani, sedangkan Tuhan tidak mempunyai jasmani. Perbuatan manusia dalam bentuk *al-kasb*, yaitu melakukan perbuatan yang telah diciptakan Tuhan dengan menggunakan daya yang diperolehnya dari Tuhan (*acquisition*). Daya terwujud bersama-sama dengan terwujudnya perbuatan. Daya tersebut hanya berlaku untuk perbuatan tersebut *an sich*. Adapun kehendak untuk melakukan perbuatan adalah kehendak Tuhan. Manusia memperoleh (*acquisition*) kehendak Tuhan. Hal ini terlihat dari tulisannya dalam kitab *Lisan al-Dzikr* sebagai berikut: “untuk menolak *bala’* ybs. tidak dapat dihindari lagi karena sudah putusan takdir, namun *bala’* tersebut datangnya sudah ringan dan lunak. *Bismillah al-ladzi lā yadhurru ma’a ismihi syayun fi al-ardh wa lā fi al-samā i dan rabb al-asyroah lī shadrī ...*”⁴³⁶

Kelima, keadilan Tuhan. Menurut K.H. Zainal Abidin Fikry, keadilan Tuhan adalah keadilan Raja Absolut. Keadilan Tuhan tidak dibatasi oleh hukum yang dibuat Tuhan sendiri. Tuhan bisa saja menghukum, mengampuni, atau memberi pahala kepada manusia yang dikendaki-Nya. Hal ini terlihat dari tulisannya dalam *Lisan al-Dzikir* sebagai berikut: “*al-fatihah ila hadharāti ... wa al-mutakallimīna khushuwshan al-Imam Abu al-Hasan al-Asy’ari wa al-Imam Abu Mansur al-Maturidiy*”⁴³⁷

Keenam, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan. Menurut K.H. Zainal Abidin Fikry, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan bersifat absolut. Tuhan berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya. Tuhan bisa saja menghilangkan mudharat dari manusia atau sebaliknya. Hal ini terlihat dari tulisannya dalam *Lisan al-Dzikr* yaitu: “*bismi al-Allah al-ladz lā yadhurru ma’a ismihi syayun fi al-ardh ...*”.

⁴³⁶*Ibid.*, h. 7.

⁴³⁷*Ibid.*, h. 5.

Ketujuh, sifat-sifat Tuhan. Dalam kitab *Lisan al-Dzīkr*, K.H. Zainal Abidin Fikry menyebutkan sebagai berikut: “bacaan-bacaan dzikir *khofī* dan *dzikir jaliy*”.⁴³⁸ Dari bacaan-bacaan dzikir ini, dapat ditegaskan bahwa menurut K.H. Zainal Abidin Fikry, Allah bersifat dengan sifat-Nya, bukan dengan esensi atau zat-Nya. Seperti, Allah memiliki sifat *kalam* (berfirman). Allah berfirman dengan sifat-Nya, bukan dengan esensi-Nya. Karena itu, baginya al-Qur’an atau sabda atau *kalam* Tuhan adalah sifat Tuhan dan bersifat *qadīm* (kekal).

Kedelapan, *anthropomorphisme*. Adapun pemikiran K.H. Zainal Abidin Fikry tentang *anthropomorphisme* dapat dianalisis dari tuntunan do’a Tarekat Naqsyabandiyah al-Mujaddadiyah yang disampaikannya dalam *Lisan al-Dzīkr* sebagai berikut: “... *innaloha bashīrun bi al-‘ibād* ...”⁴³⁹ Dalam kitab ini juga, K.H. Zainal Abidin Fikry menyebut bahwa Tuhan bersifat *sami’*.⁴⁴⁰ Dari kutipan ini dapat ditegaskan bahwa menurut K.H. Zainal Abidin Fikry, Tuhan memiliki sifat-sifat *anthropomorphisme* (sifat-sifat jasmani) seperti *bashar*, *kalam*, *sama’*, dan seterusnya. Menurutnya, Allah wajib bersifat *bashar*. Allah melihat segala sesuatu secara mutlak, tanpa dibatasi jarak dan tidak dihalangi oleh dinding. Ia juga tidak menginterpretasikan atau mentakwil sifat-sifat jasmani tersebut.

Kesembilan, *beatific vision* (melihat Tuhan di akhirat). Adapun pemikiran K. H. Zainal Abidin Fikry tentang *beatific vision* (melihat Tuhan di akhirat) dapat dianalisis dari tulisannya dalam *Lisan al-Dzīkr* sebagai berikut: *pertama*, “... *wa al-ardhu jamīy’an qabdhatuhū yauma al-qiyyāmah* ...” *Kedua*, “...*yā ghyātsa al-mustaghīytsīyna aghitsnā nufawwidhu umūwranā ilayka* ...” Dari kutipan ini dapat ditegaskan bahwa menurutnya, Tuhan dapat dilihat di akhirat dengan mata kepala sendiri. Tuhan memiliki sifat-sifat *anthropomorphisme* (sifat-sifat jasmani). Tuhan mempunyai wujud, meskipun tidak mempunyai bentuk dan mengambil tempat. Karena itu, manusia akan dapat melihat Tuhan dengan mata kepala di akhirat nanti.

⁴³⁸K.H. Zainal Abidin Fikry, *Lisan al-Dzīkr* ..., h. 19-20.

⁴³⁹K.H. Zainal Abidin Fikry, *Lisan al-Dzīkr* ..., h. 15.

⁴⁴⁰*Ibid.*, h. 7.

Kesepuluh, perbuatan-perbuatan Tuhan. Adapun pemikiran K.H. Zainal Abidin Fikry tentang perbuatan-perbuatan Tuhan dapat dianalisis dari tulisannya dalam kitab *Lisan al-Dzikir* sebagai berikut: “amalan-amalan agar terhindar dari binatang buas (7), bahaya (8), balak (9 dan 16), dan sihir atau guna-guna (17).⁴⁴¹ Amalan-amalan ini merupakan indikasi bahwa Tuhan tidak wajib berbuat baik dan terbaik kepada manusia, bahkan Tuhan bisa saja *taklif ma la yutaq* (memberi beban di luar kemampuan manusia). Sebab, manusia bisa saja terkena bahaya. Karena itu, perbuatan-perbuatan Tuhan tidak mempunyai kewajiban-kewajiban terhadap manusia, yaitu Tuhan tidak wajib mengirim rasul kepada manusia, tidak wajib *al-salah wa al-aslah* (berbuat baik dan terbaik) kepada manusia, bisa saja *taklif mā lā yutaq* (memberi beban di luar kemampuan manusia), tidak wajib *al-wa’d wa al-wa’id* (menepati janji dan menjalankan ancaman) yang tersebut dalam al-Qur’an.⁴⁴²

Berdasarkan pada sebelas *subject matter* di atas, maka dapat diformulasikan corak pemikiran Teologi Islam K.H. Zainal Abidin Fikry lebih dominan mengikuti sistem pemikiran teologi Islam Ahl Sunnah wa al-Jama’ah Al-Asy’ariah. Sebagai indikatornya adalah: sebanyak sembilan (9) *subject matter* menjelaskan bahwa pemikiran K.H. Zainal Abidin Fikry mengikuti sistem pemikiran Ahl Sunnah wa al-Jama’ah Al-Asy’ariah. *Subject matter* adalah perbuatan manusia, keadilan Tuhan, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, sifat-sifat Tuhan, *anthropomorphisme*, *beatific vision*, sabda Tuhan, perbuatan-perbuatan Tuhan, dan konsep iman. Sementara itu, *subject matter* tentang kedudukan akal dan fungsi wahyu, pemikirannya mengikuti sistem pemikiran Abu Mansur al-Maturidi (Maturidiah Samarkand)

Sistem pemikiran Ahl Sunnah wa al-Jama’ah Al-Asy’ariah (Imam Abu Hasan al-Asy’ari) dan Maturidiah Samarkand (Imam Abu Mansur al-Maturidi) disebut sebagai Ahl Sunnah wa al-Jama’ah. Sebab, pemikiran Asy’ariah dan Maturidiah Samarkand sama dalam

⁴⁴¹K.H. Zainal Abidin Fikry, *al-Lisan al-Dzikir ...*, h. 6-7.

⁴⁴²Harun Nasution, *Teologi Islam ...*, h. 128-134.

tiga (3) *subject matter*, yaitu sifat-sifat Tuhan, *beatific vision*, dan sabda Tuhan. Kecenderungan K.H. Zainal Abidin Fikry terhadap kedua aliran ini paralel dengan statemennya dalam kitab *Lisan al-Dzikir* sebagai berikut: “Fatihah untuk Imam Abu Hasan al-Asy’ari dan Imam Abu Mansur al-Maturidi”.⁴⁴³

Dari analisis di atas dapat ditegaskan bahwa pemikiran teologi K.H. Zainal Abidin Fikry mengikuti sistem pemikiran teologi Ahl al-sunnah wa al-Jama’ah dan didominasi oleh pemikiran Asy’ariah. Menurut Harun Nasution, aliran ini bercorak tradisional.⁴⁴⁴ Karena itu, pemikiran K.H. Zainal Abidin Fikry bercorak tradisional.

Corak teologi teosentris yang dianut K.H. Zainal Abidin Fikry relevan dengan pemikirannya di bidang fiqh, tasawuf, dan tarekat. Di bidang fiqh, sama halnya dengan pengikut Asy’ari, ia menganut mazhab Imam Syafi’i. Di bidang tasawuf, sama halnya dengan pengikut Asy’ari, K.H. Zainal Abidin Fikry mengikuti tasawuf Sunni Imam Al-Ghazali. Di bidang tarekat, ia adalah syekh tarekat Naqsyabandiyah al-Mujaddadiyah.⁴⁴⁵ Tarekat ini didapat dari Syaikh Abdul Ghofur al-Abbas.⁴⁴⁶

⁴⁴³K.H. zainal Abidin Fikry, *al-Lisan al-Dzikr ...*, h. 4.

⁴⁴⁴Harun Nasution, *Teologi Islam ...*, h. 67.

⁴⁴⁵Tarekat Naqsyabandiyah al-Mujaddadiyah bersifat lokal, tidak berafiliasi kepada salah satu tarekat populer di negeri lain. Tarekat ini merupakan cabang dari Tarekat Naqsyabandiyah. Ajaran, prinsip-prinsip, dan praktik yang diajarkan tarekat ini berdasarkan al-Qur’an dan Hadis dan lebih dekat kepada tarekat di kalangan tasawuf Sunni, bukan kebatinan Syi’ah. Indikator lain yang mengindikasikan bahwa tarekat ini bersifat lokal adalah tarekat ini tidak ada disebutkan dalam buku *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Mukhtabarah di Indonesia* karangan Sri Mulyati, (*et. al.*). Hal ini disebabkan karena tarekat ini tidak tersebar luas di Indonesia, sehingga jumlah pengikutnya tidak banyak. Karena itu, tarekat ini tidak dapat teridentifikasi oleh Sri Mulyati, (*et. al.*). Hasil penelitian Alwi Shihab juga tidak menyebut tarekat ini. Ia hanya menyebutkan dua cabang Tarekat Naqsyabandiyah yang terbesar di Indonesia, yaitu Naqsyabandiyah Madzhariyah, dan Qadariyah Naqsyabandiyah. Lihat: Alwi Shilab, *Islam Sufistik ...*, h. 175.

⁴⁴⁶K.H. Zainal Abidin Fikry, *Lisan ...*, h. 3, 19.

2. Pemikiran dan Corak Teologi Antroposentris

Adapun pemikiran teologi Islam K.H. Zainal Abidin Fikry di bidang antroposentris adalah: *pertama*, patriotisme dan nasionalisme. Sejak menjadi komandan Laskar Hizbulah Kayu Agung hingga menjadi pembantu letnan TNI, ia selalu mensosialisasikan dan mengimplementasikan sikap mencintai dan membela tanah air.⁴⁴⁷

Kedua, perubahan sosial. Perubahan sosial merupakan salah satu agenda dan tugas utama para ulama. Salah satu media untuk melakukan perubahan sosial adalah dakwah. K.H. Zainal Abidin Fikry aktif melaksanakan dakwah Islam di Sumatera Selatan. Bentuk dan metode dakwah yang digunakan juga sama dengan K.H. Anwar dan K.H. Muhammad Zen Syukri. *Distingnya* terletak pada *stressing* tema atau *maudu' al-dakwah*. K.H. Zainal Abidin Fikry lebih *stressing* pada tafsir. Hal ini relevan dengan keahliannya.

Ketiga, pendidikan. Pemikiran K.H. Zainal Abidin Fikry tentang pendidikan berorientasi kepada peningkatan kuantitas dan kualitas *out put* IAIN Raden Fatah, peningkatan kualitas dosen IAIN Raden Fatah, dan peningkatan status fakultas madya. Untuk meningkatkan kualitas *out put* IAIN Raden Fatah, K.H. Zainal Abidin Fikry mendirikan sekolah-sekolah persiapan, menformulasi kurikulum, dan mendatangkan tenaga pengajar dari Timur Tengah. K.H. Zainal Abidin Fikry bersama Prof. K.H. Ibrahim Husein mengembangkan pembinaan Sekolah Persiapan IAIN Raden Fatah.

Sekolah Persiapan IAIN Raden Fatah bertujuan untuk menyediakan calon mahasiswa untuk IAIN Raden Fatah. Hampir di seluruh kabupaten dan kotamadya di Sumatera Selatan didirikan Sekolah Persiapan IAIN Raden Fatah, meskipun kemudian berdasarkan ketentuan peraturan, sekolah-sekolah ini dibubarkan. Mereka menformulasi kurikulum sekolah ini, sehingga membantu mahasiswa dalam memahami materi kuliah setelah mereka kuliah di IAIN Raden Fatah. Gagasan pemikiran K.H. Zainal Abidin Fikry ini

⁴⁴⁷*Ibid.*, h. 78-79, dan 89.

menjadikan kuantitas dan kualitas IAIN Raden Fatah meningkat secara signifikan. Karena para siswa yang belajar di sekolah ini dipersiapkan untuk melanjutkan pendidikan ke IAIN Raden Fatah. Mereka dibekali dengan materi-materi yang akan dipelajari di IAIN Raden Fatah. Setelah tamat dan menjadi sarjana muda (BA), mereka diangkat menjadi tenaga pengajar di sekolah-sekolah persiapan yang telah didirikan. Ia juga mendatangkan tenaga pengajar dari Mesir, seperti Ustadz Isma'il Syal, Ustadz Najati, dan Ustadz Abd. Al-'Azim.⁴⁴⁸

Untuk peningkatan kualitas dosen IAIN Raden Fatah, K.H. Zainal Abidin Fikry mengirimkan para alumni sarjana muda IAIN Raden Fatah untuk belajar ke Timur Tengah. Ia menugaskan Anwar Ibrahim, B.A., Achyaruddin, B.A, Samarkondi, B.A untuk belajar ke Mesir. Ia juga menugaskan Sayid Aqil al-Munawwar untuk belajar ke Saudi Arabia.⁴⁴⁹

Untuk peningkatan status fakultas madya, K.H. Zainal Abidin Fikry menjalin kerja sama dengan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Kerjasama ini bertujuan untuk melengkapi tenaga pengajar berpangkat guru besar sebagai penanggung jawab fakultas, sehingga status IAIN Raden Fatah berhak mengeluarkan lulusan sarjana lengkap (doktorandus [drs.] atau doktoranda [dra.]. Di antara guru-guru besar tersebut adalah Prof. Dr. Zakiah Darajat sebagai penanggung jawab Fakultas Tarbiyah, Prof. K.H. M. Thohir Abdul Mu'in sebagai penanggung jawab Fakultas Ushuuddin, Prof. K.H. Thoha Yahya Umar, M.A. dan Prof. K.H. Ibrahim Husein⁴⁵⁰ sebagai penanggung jawab Fakultas Syari'ah.⁴⁵¹

⁴⁴⁸ Jalaluddin, *et.al*, Ulama Sumatera Selatan, *Laporan Penelitian*, (Palembang: IAIN Raden Fatah, 1995), h. 84-85.

⁴⁴⁹ Menurut Jalaluddin, seluruh alumni sarjana muda IAIN yang ditugaskan belajar ke Timur Tengah tidak ada yang kembali ke IAIN Raden Fatah. Lihat: *Ibid.*, h. 85.

⁴⁵⁰ K.H. Ibrahim Husein adalah guru besar Fakultas Syari'ah IAIN Raden Fatah Palembang. Setelah selesai melaksanakan tugas sebagai rektor IAIN Raden Fatah Palembang, ia tinggal di Jakarta, karena harus bertugas sebagai rektor Institut Ilmu al-Qur'an (IIQ) Jakarta. Lihat: *Ibid.*, h. 86.

⁴⁵¹ *Ibid.*

Sebagai ulama pemerintah, pemikiran K.H. Zainal Abidin Fikry dijadikan rujukan oleh Panglima Daerah Militer Sriwijaya dan Gubernur Sumatera Selatan, Asnawi Mangku Alam.⁴⁵² Ia menjalankan *the politics of education* dengan baik, yaitu menjalin relasi yang baik dengan pemerintah. Ia menjadikan relasi antara institusi pendidikan dengan pemerintah berjalan sinergis, harmonis, dinamis, dan kooperatif. Keduanya bahu-membahu dalam proses pembentukan karakteristik masyarakat di Sumatera Selatan. Lebih dari itu, keduanya saling menunjang dan saling mengisi. Lembaga-lembaga pendidikan berperan penting dalam membentuk perilaku politik masyarakat di Sumatera Selatan.

Pemikiran dan sikap K.H. Zainal Abidin Fikry tentang politik pendidikan relevan dengan pemikiran Plato. Dalam buku *Republic*, Plato menggambarkan adanya hubungan dinamis antara aktivitas kependidikan dan aktivitas politik.⁴⁵³ K.H. Zainal Abidin Fikry memandang politik sebagai praktik kekuatan, kekuasaan, pemegang otoritas dalam masyarakat, dan pembuat keputusan-keputusan otoritatif tentang alokasi sumber daya dan nilai-nilai social. Ia memerankan politik kaum cendikia (*the political role of the intelligentsia*) sehingga gubernur menghibahkan eks sekolah Cina untuk gedung belajar IAIN dan Pangdam menghibahkan 12 ha tanah untuk IAIN.⁴⁵⁴ Pemikirannya ini paralel dengan ungkapan Abernethy dan Coombe yang menyebutkan bahwa *education and politics are inextricably linked* (pendidikan dan politik terkait dan tidak dapat dipisahkan).⁴⁵⁵

Keempat, partisipasi politik. Menurut K.H. Zainal Abidin Fikry, partisipasi umat Islam di politik mengambil bentuk konsep “Islam politik, politik akomodatif, sekularisasi politik”. Hal ini dimaksudkan untuk minimalisasi gerakan ekstremes Islam dan minimalisasi konflik politik. Sebagai indikatonya adalah: *pertama*,

⁴⁵²*Ibid.*, h. 87.

⁴⁵³M. Sirozi, *Politik Pendidikan*, (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2005), h. 6.

⁴⁵⁴Jalaluddin, *et.al.*, *Ulama Sumatera Selatan ...*, h. 88.

⁴⁵⁵M. Sirozi, *Politik Pendidikan ...*, h. 7.

keputusannya untuk keluar dari NU ketika terpilih menjadi rektor. Ia ingin melepaskan diri dari simbol-simbol Islam ketika menjadi pejabat pemerintah. Ia lebih menekankan substansi daripada simbol-simbol agama yang bersifat formal. *Kedua*, saran dari K.H. Zainal Abidin Fikry kepada Mohammad Natsir sebagai ketua Masyumi agar tidak berobsesi dan mencalonkan diri sebagai presiden. Menurut K.H. Zainal Abidin Fikry, obsesi dan pencalonan diri Mohammad Natsir dapat merugikan umat Islam dan perjuangannya.⁴⁵⁶ Pemikirannya ini mengindikasikan bahwa ia tidak setuju dengan politik Islam dan Islam yang terbelenggu dalam bentuk-bentuk kelembagaan formal atau organisatoris. Ia memandang Islam formal dapat menyebabkan kejumudan umat Islam. Ia meruntuhkan monopoli dan konsentrasi kekuasaan para pemimpin partai Islam. Ia memberikan kesempatan bagi setiap muslim untuk menjadi penguasa, meskipun tidak berafiliasi dengan partai-partai berideologi Islam.

Pemikiran K.H. Zainal Abidin Fikry tentang partisipasi politik merupakan reinterpretasi dan adaptasi strategis sehingga umat Islam tetap eksis. Pemikirannya di bidang politik berbeda dengan paradigma sebagian ulama. Pemikirannya berorientasi kepada pembangunan *development oriented* (kemaslahatan umat), sedangkan sebagian ulama berorientasi kepada *ideologi oriented*, yaitu menjadikan Islam sebagai ideologi politik.

Pemikiran K.H. Zainal Abidin Fikry di bidang politik relevan dengan pemikiran Nurcholish Madjid. Nurcholis menggagas sekularisasi⁴⁵⁷ dalam kehidupan politik, yaitu deislamisasi partai politik. Jargonya yang terkenal adalah “Islam yes, partai Islam, No!”

⁴⁵⁶*Ibid.*, h. 90.

⁴⁵⁷Nurcholish Madjid mengadopsi konsep sekularisasi milik Talcot Parson, Harvey Cox dan Robert N. Bellah. Sekularisasi dalam konsep Nurcholish adalah membebaskan atau menduniawikan nilai-nilai yang sudah semestinya duniawi dan melepaskan umat Islam dari kecenderungan untuk mengukhrowikannya. Sekularisasi juga bermakna rasionalisasi, yaitu menyelesaikan persoalan-persoalan dunia dengan mengerahkan kemampuan dan kecerdasan (ratio). Sekularisasi juga bermakna desakralisasi atau demitologisasi yaitu melepaskan persoalan-persoalan dunia dari mitos-mitos yang mensakralkannya. Lihat: Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1992), h. xxv.

Nurcholish menyebutkan bahwa elemen-elemen politik harus dibebaskan dari ikatan-ikatan formal keagamaan atau Islam. Islam hanya memberikan arah, orientasi, paradigma etik-moral, kekuatan profetik, makna, dan legitimasi terhadap politik. Islam adalah agama universal yang mampu mengkamodir pluralisme yang terjadi pada masyarakat modern.⁴⁵⁸

Dari keempat *subject matter* teologi antroposentri yang diformulasi oleh K.H. Zainal Abidin Fikry dapat dipetakan corak teologinya adalah aktualisasi tradisi.

D. Analisa: Perbandingan Pemikiran dan Corak Teologi Ulama Sumatera Selatan Abad XX

1. Teologi Teosentris

Dari analisis di atas dapat dipetakan pemikiran teologi teosentris K.H. Anwar, K.H. Zainal Abidin Fikry, dan K.H. Muhammad Zen Syukri bercorak tradisional. Corak tradisional ini relevan dengan beberapa variabel lain dalam sistem pemikiran mereka yang juga bercorak tradisional, yaitu: *pertama*, dalam bidang fiqh, sama halnya dengan pengikut Asy'ari, K.H. Anwar, K.H. Zainal Abidin Fikry, dan K.H. Muhammad Zen Syukri menganut mazhab Imam Syafi'i.

Kedua, corak pengajian yang mereka pimpin.

Ketiga, di bidang tasawuf, sama halnya dengan pengikut Asy'ari, K.H. Anwar, K.H. Zainal Abidin Fikry, dan K.H. Muhammad Zen Syukri mengikuti tasawuf Sunni Imam Al-Ghazali.⁴⁵⁹ Al-Ghazali

⁴⁵⁸ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodrenan da Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1987), h. 207, 229-220. Lihat Juga: Siti Nadroh, *Wacana Keagamaan dan Politik Nurcholish Madjid*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1999), h. 173-176.

⁴⁵⁹ Para ahli mengklasifikasikan tasawuf ke dalam dua: *pertama*, tasawuf Sunni dengan karakteristik: lebih mengedepankan keteladanan yang baik dan pendidikan moral, mengkalim diri sebagai orang-orang yang berjuang mengajak ke jalan Allah, ber'amal shalaeh, memproklamirkan diri sebagai muslim, mendirikan pesantren, mengkalim diri sebagai pengikut Ahl Sunnah wa al-Jama'ah, pengikut tradisi Rasulullah dan sahabatnya, mengaktualisasikan diri dalam proses transformasi

sendiri merupakan salah satu tokoh aliran teologi Ahl Sunnah wa al-Jama'ah al-Asy'ariah.⁴⁶⁰

Keempat, di bidang tarekat. K.H. Zainal Abidin Fikry dan K.H. Muhammad Zen Syukri adalah syekh tarekat, sedangkan K.H. Anwar adalah pengamal tarekat. Karena itu, ketiga ulama ini dikategorikan sebagai ulama tradisional. Sebab, menurut Harun Nasution, salah satu ciri dari orang yang menganut corak teologi tradisional adalah mengamalkan tarekat. Lebih lanjut ia menyebutkan bahwa kontribusi tarekat sangat signifikan dalam mengkonversi tasawuf bercorak individual menjadi tasawuf bercorak massal.⁴⁶¹

Kelima, di bidang karya-karya. Mayoritas karya-karya K.H. Anwar dan K.H. Zainal Abidin Fikry berbahasa Arab. Hanya sebahagian kecil ditulis memakai huruf Arab dengan bahasa Melayu. Demikian juga halnya dengan karya K.H. Muhammad Zen Syukri di bidang teologi, yaitu *Risalah al-Tawhid*. Karya ini ditulis dalam dua aksara, bagian sebelah kanan terdapat aksara Arab Melayu, dan bagian sebelah kiri terdapat aksara Latin. Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa karya-karya K.H. Anwar dan K.H. Zainal Abidin Fikry bercorak tradisional. Corak tradisionalnya tidak hanya terlihat dalam substansi pemikiran teologi *an sich*, akan tetapi juga pada karya-karyanya. Karena itu, pemikiran teologi klasiknya yang bercorak tradisional relevan dengan karyanya yang bercorak tradisional. Sebab, menurut Martin Van Bruinessaan, ulama yang menulis kitab dalam bahasa Arab atau tulisan huruf Arab dengan bahasa Melayu adalah ulama tradisional. Mereka memandang bahwa karya-karya dalam tulisan huruf Arab memiliki kehormatan dan nilai tambah. Penulisan

spiritualitas dan moralitas keagamaan. Di Indonesia, tasawuf Sunni dilestarikan oleh ulama yang tergabung dalam NU, menganut mazhab Syafi'i dalam bidang fiqh. *Kedua*, tasawuf falsafi dengan karakteristik: berpedoman pada sufi yang berhaluan filsafat (seperti Ibn 'Arabi, Al-Jilli, Rumi, dan lain-lain), mengandung ajaran-ajaran kebatinan, banyak menggunakan akal atau rasio, menganut mazhab Hanafi dalam bidang fiqh. Lihat: Alwi Shihab, *Islam Sufistik*, (Banung: Mizan, 2001), h. xxvi, 36-38 dan 123-124.

⁴⁶⁰Harun Nasution, *Teologi Islam ...*, h. 111.

⁴⁶¹Harun Nasution, *Islam Rasional ...*, h. 117.

dalam bahasa Arab menjadi ciri penting yang membedakan antara ulama modernis dengan ulama tradisional.⁴⁶²

Kesamaan corak pemikiran teologi teosentris antara K.H. Anwar, K.H. Muhammad Zen Syukri dan K.H. Zainal Abidin Fikry disebabkan karena kesamaan pendekatan dan epistemologi. Ketiga ulama ini sama-sama menggunakan pendekatan normatif-teologis. Ketiga ulama ini melihat ajaran-ajaran Islam berada pada dimensi normativitas-etika agama yang bersifat mengatur dan mengikat. Mereka menggunakan pendekatan ini pada aspek aqidah seperti rukun iman, sifat-sifat Allah, sifat-sifat rasul, penjelasan tentang surga dan neraka, hari akhir, qadha dan qadar, malaikat, kitab-kitab Allah, dan *ibadah mahdhah*. Dengan pendekatan ini, mereka memunculkan tradisi keilmuan Islam yang berasal dari al-Qur'an dan hadis nabi.

K.H. Anwar, K.H. Zainal Abidin Fikry, dan K.H. Muhammad Zen Syukri menggunakan epistemologi:⁴⁶³ *pertama*, epistemologi bayani. Dengan epistemologi bayani, ketiga ulama di atas mendasarkan pemikirannya kepada nash al-Qur'an dan hadis, ijma', dan ijtihad. *Kedua*, epistemologi burhani. Dengan epistemologi ini, ketiga ulama di atas menformulasikan pemikiran teologinya melalui analisis, proses penginderaan, konseptualisasi. *Ketiga*, epistemologi 'irfani. Dengan epistemologi ini, ketiga ulama di atas menformulasikan pemikiran teologinya melalui *ma'rifah*, *al-'ilm*, ketajaman intuisi, *zauq*, *qolb*. Epistemologi ini menggunakan pendekatan tasawuf. Secara *origin*, epistemologi 'irfani merupakan salah satu sumber pemikiran teologi.

⁴⁶²Martin Van Bruinessan, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, (Bandung: Mizan, 1999), h. 20.

⁴⁶³Muhammad 'Abid al-Jabiri menyebut tiga metode untuk memperoleh pengetahuan. *Pertama*, epistemologi bayani (*explanatory*) yaitu metode yang menempatkan teks (wahyu) sebagai suatu kebenaran mutlak dan menempatkan akal pada tempat kedua. Akal digunakan untuk menjelaskan teks. *Kedua*, epistemologi burhani yaitu metode untuk memperoleh pengetahuan melalui proses penginderaan, eksperimen, dan konseptualisasi. *Ketiga*, epistemologi 'irfani yaitu metode memperoleh pengetahuan yaitu metode memperoleh pengetahuan melalui pengalaman spiritual yang didapatkan lewat *zauq*, *qolb*. Lihat: Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Buyah al-'Aql al-'Araby*, (Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-'Araby, 1993), h. 251-254 dan 383-385.

Dengan ketiga epistemologi ini, pemikiran teologi para ulama Sumatera Selatan abad XX terlihat utuh, totalitas, dan konprehensif.

2. Teologi Antroposentris

Dari analisis di atas dapat dipetakan: *pertama*, tema. Pemikiran teologi antroposentris K.H. Anwar dan K.H. Zainal Abidin Fikry bertema tentang semangat dan upaya untuk mempertahankan tradisi keagamaan dan intelektual ulama sebelumnya. Sebagai indikatornya adalah pemikiran mereka tentang nasionalisme, pendidikan, perubahan sosial merupakan kontinuitas dari pemikiran M. Abduh, Isma'il Raji al-Faruqi. Pemikiran K.H. Anwar tentang gender, *al-musawamah (egalitarianisme)*, emansipasi juga merupakan kelanjutan dari pemikiran Sayyid Amir Ali. Pemikiran K.H. Anwar di bidang transformasi spiritualitas dan moralitas keagamaan menganut Ghazalisme.

Adapun pemikiran K.H. Muhammad Zen Syukri bertema tentang visi eskatologis. Indikatornya adalah pemikirannya tentang pendidikan, patriotisme, terapi kognitif terhadap gangguan psikis, mengandung visi eskatologis. Ia memandang pendidikan dan patriotisme sebagai media untuk mencapai ridho Allah, mendapatkan kebahagiaan hidup di ahirat.

Kedua, apresiasi terhadap paham-paham keagamaan. Pemikiran teologi Islam antroposentris K.H. Anwar, K.H. Zainal Abidin Fikry, dan K.H. Muhammad Zen Syukri mengapresiasi paham-paham keagamaan yang berkembang di masyarakat secara positif. Sebagai indikatornya adalah, K.H. Anwar merespon nasionalisme, perubahan sosial, *at-tahrir, liberation*, pendidikan, gender, *al-musawamah (egalitarianisme)*, emansipasi, *al-'adalah* (keadilan), demokrasi dan partisipasi politik, proses transformasi spiritualitas dan moralitas keagamaan. Ia tidak ada menformulasi pemikiran yang bertendensi pada puritanisme. Paham-paham inilah yang berkembang pada saat itu.

Sementara itu, K.H. Zainal Abidin Fikry konsisten dengan tradisi tarekat yang telah ada pada masyarakat Indonesia sejak abad ke-

13 M. Tarekat Naqsyabandiyah sebagai induk dari tarekat Naqsyabandiyah al-Mujaddadiyah yang diamalkan K.H. Zainal Abidin Fikry berkembang secara pesat di Nusantara pada tahun 1885-1936.⁴⁶⁴ Pada abad XVIII M, perkembangan tarekat di Sumatera Selatan cukup signifikan. Ulama, sultan, dan masyarakat umum mengamalkan tarekat.⁴⁶⁵

Paralel dengan K.H. Anwar dan K.H. Zainal Abidin Fikry, K.H. Muhammad Zen Syukri juga sangat mengapresiasi tradisi tahlil, dzikir, yasinan yang sedang berkembang di masyarakat Sumatera Selatan abad XX M, meskipun ia menekankan implementasi tauhid dalam segala aspek kehidupan beragama.

Ketiga, tujuan pemikiran. Pemikiran K.H. Anwar bertujuan untuk kembali kepada roh Islam yang paling mendasar. Sebagai indikatornya adalah:

1. Ia menentang segala *policy* kolonial yang bertentangan dengan aqidah Islam.
2. Pemikirannya untuk mendirikan pondok pesantren merupakan usaha mengembalikan umat Islam kepada roh Islam yang paling mendasar.
3. pemikirannya tentang gender, *al-musawamah* (*egalitarianisme*), emansipasi, *al-'adalah* (keadilan) merupakan indikator bahwa ia ingin mengembalikan roh Islam yang terdistorsi karena *policy* kolonial.⁴⁶⁶

Paralel dengan K.H. Anwar, pemikiran K.H. Zainal Abidin Fikry juga bertujuan untuk kembali kepada roh Islam yang paling mendasar. Sebagai indikatornya adalah:

⁴⁶⁴Ris'an Rusli, *Tasawuf dan Tarekat ...*, h. 202-205.

⁴⁶⁵Zulkifli, *Ulama Sumatera Selatan*, (Palembang: Universitas Sriwijaya Press, 1999), h. 6.

⁴⁶⁶Syadzali Tidak Anwar, Anak dan Mudir Pondok Pesantren Nurul Islam Seribandung periode 2017, *Wawancara Pribadi*, Palembang: 1 Maret 2017, pukul: 10.00

1. Bacaan-bacaan wirid dan amalan-amalan Tarekat Naqsyabandiyah al-Mujaddadiyah yang dianjurkannya untuk dipraktikkan oleh murid-muridnya, menunjukkan bahwa ia menekankan aspek tauhid dan ibadah kepada Allah.
2. Pemikiran politiknya menunjukkan bahwa ia lebih mengutamakan roh dan substansi Islam daripada simbol-simbol Islam yang bersifat formal.

Sementara itu, pemikiran teologi antroposentris K.H. Muhammad Zen Syukri bertujuan untuk: a) kembali kepada roh Islam yang paling mendasar, b) pemurnian aqidah dari kekacauan sistem tauhid, bid'ah, khurafat, dan tahayul. Dilihat dari tujuan ini, maka pemikirannya dapat diklasifikasikan ke dalam kategori purifikasi. K.H. Muhammad Zen Syukri menekankan umat Islam agar memurnikan aqidah dari kekacauan sistem tauhid dan makrifah dengan cara: *pertama*, menghapuskan daya dan upaya makhluk sehingga nyata hak Allah pada tubuh manusia. *Kedua*, menghapuskan kehebatan diri sehingga nyata wujud Allah. *Ketiga*, menghapuskan sifat manusia seperti pendengaran, penglihatan, dan lain-lain, supaya nyata sifat Allah. *Keempat*, menghapuskan perbuatan manusia sehingga nyata *af'al* Allah. *Kelima*, menghapuskan nama manusia sehingga nyata *isim* atau manusia Allah.⁴⁶⁷

Tujuan pemikiran K.H. Muhammad Zen Syukri seperti yang dideskripsikan di atas relevan dengan substansi pemikirannya tentang pendidikan karakter. Ia ingin untuk mengembalikan manusia pada fitrahnya, yaitu bertaqwa, bder ilmu, dan berakhlak *karimah*. Ia menekankan tauhid dan akhlak.⁴⁶⁸ Mochtar Effendy (mayor infantri) mengapresiasi pemikiran K.H. Muhammad Zen Syukri tentang *nation and character building*. Menurutnya, pemikiran K.H. Muhammad Zen

⁴⁶⁷K.H. Muhammad Zen Syukri, *Menyegarkan Iman dengan Tauhid*, (Jakarta: Azhar, 2010), h. 85-86.

⁴⁶⁸*Ibid.*, 1-30.

Syukri merupakan landasan dalam pembangunan masyarakat, spiritual, dan material.⁴⁶⁹

Jika dianalisa dari tujuan di atas, maka pemikiran K.H. Muhammad Zen Syukri relevan dengan pemikiran Muhammad Abduh. Pemikiran Muhammad Abduh juga bertujuan untuk memurnikan tauhid dan membersihkan akidah dari khurafat dan takhayul.⁴⁷⁰

Keempat, titik tolak pemikiran. Pemikiran K.H. Anwar dan K.H. Zainal Abidin Fikry bertitik tolak dari warisan sejarah (tradisi). Sebagai indikatornya adalah:

1. Karya-karya kedua ulama ini masih didominasi dengan kitab kuning. Hal ini mengindikasikan bahwa mereka mewarisi tradisi intelektual ulama-ulama Sumatera Selatan abad XVIII dan XIX.⁴⁷¹
2. Kecenderungan kedua ulama ini terhadap praktik tarekat. Hal ini mengindikasikan bahwa mereka mewarisi tradisi tarekat yang mulai berkembang dan mendapat dukungan dari sultan dan ulama di Sumatera Selatan sejak abad XVIII M.⁴⁷²

Berbeda halnya dengan K.H. Anwar dan K.H. Zainal Abidin Fikry, pemikiran K.H. Muhammad Zen Syukri bertitik tolak dari tauhid, iman kepada hari akhir. Sebagai indikatornya adalah:

1. Karya-karyanya didominasi dengan kajian tauhid.⁴⁷³
2. Semua pemikiran K.H. Muhammad Zen Syukri bertitik tolak dari kajian tauhid, seperti pemikiran shalat. Ia menekankan pentingnya syarat batin atau amal dalam hati sebagai ruh shalat

⁴⁶⁹K.H. Muhammad Zen Syukri, *Melepaskan Diri dari Bahaya Syirik*, Edisi Revisi, (Palembang: Universitas Sriwijaya, 2004), h. ix.

⁴⁷⁰Harun Nasution, *Pembaharuan ...*, h. 62-73.

⁴⁷¹Bahkan, Winstedt menyebutkan bahwa pada abad XVIII M, ulama-ulama Palembang sangat produktif, sehingga Kesultanan Palembang merupakan pusat kajian Islam di Nusantara dan kontinuitas dari perkembangan Islam di Aceh. Lihat: Zulkifli, Ulama, Kitab Kuning, dan Buku Putih ..., h. 5, 50.

⁴⁷²*Ibid.*, h. 6.

⁴⁷³K.H. Muhammad Zen Syukri, *Risalah al- Tawhid ...*, h. 21-30, 30.

atau hakikat shalat. Amal makrifat batin menyempurnakan amal zohir (rukun, sunat-sunat, dan adab sholat).⁴⁷⁴

Kelima, hasil pemikiran. Hasil pemikiran K.H. Anwar dan K.H. Zainal Abidin Fikry adalah revitalisasi dan revivalisasi teori-teori atau konsep-konsep ulama sebelumnya. Sebagai indikatornya adalah:

1. Mereka merevivalisasi tasawuf Sunni.
2. Mereka merevivalisasi konsep pendidikan yang ada di Timur Tengah, seperti teori M. Abduh dan Isma'il Raji al-Faruqi sebagaimana yang telah dideskripsikan di atas.
3. Mereka merevivalisasi tarekat yang berkembang pada abad XIX M., yaitu Tarekat Naqsyabandiyah al-Mujaddadiyah.
4. Mereka merevivalisasi mazhab fiqh Imam Syafi'i
5. Mereka merevivalisasi teologi Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.

Berbeda halnya dengan K.H. Anwar dan K.H. Zainal Abidin Fikry, hasil pemikiran teologi K.H. Muhammad Zen Syukri adalah progresif terhadap ekologi (lingkungan hidup). Sebagai indikatornya adalah: di bidang pendidikan, ia merevivalisasi konsep pendidikan karakter yang menekankan keseimbangan kehidupan dunia dan ahirat, keseimbangan dalam bermu'amalah, dan keseimbangan lingkungan.⁴⁷⁵

Keenam, sifat pemikiran. Pemikiran K.H. Anwar dan K.H. Zainal Abidin Fiky bersifat rekonstruksi ajaran-ajaran Islam sebagai dasar pembinaan masyarakat konservatif. Sebagai indikatornya adalah: pertama,

1. Pemikiran mereka tentang pendidikan merupakan rekonstruksi ajaran-ajaran Islam, seperti Q.S. Al-Ahzab: 21, surat al-Baqarah: 31, 32, 129, 151, Luqman: 13-14. Ayat-ayat ini menjelaskan tentang pembinaan akhlak masyarakat, proses transfer ilmu pengetahuan. Pemikiran mereka menekankan

⁴⁷⁴K.H. Muhammad Zen Syukri, *Rahasia Sembahyang*, (Palembang: Universitas Sriwijaya Press, 2003), h. 38-42.

⁴⁷⁵K.H. Muhammad Zen Syukri, *Cahaya di atas Cahaya*, (Jakarta: Azhar Publishing, 2012), h. 181-189.

pembinaan manusia seutuhnya, akal dan hatinya, rohani dan jasmaninya, akhlak dan keterampilannya.⁴⁷⁶

2. Pemikiran mereka di bidang politik dijadikan referensi bagi *stakeholder* untuk membina masyarakat Sumatera Selatan.⁴⁷⁷

Berbeda halnya dengan K.H. Anwar dan K.H. Zainal Abidin Fikry, pemikiran teologi Islam K.H. Muhammad Zen Syukri bersifat modern. Sebagai indikatornya adalah:

1. Ia menggagas dan mengimplementasikan metode pendidikan modern, seperti demonstrasi atau eksperimen, simulasi-*role playing*.
2. Ia merespon problematika yang muncul pada abad modern, seperti problem psikologi.

Berdasarkan kepada analisis-*analisis* peta dan indikator-indikator di atas, dapat ditegaskan bahwa pemikiran teologi antroposentris K.H. Anwar dan K.H. Zainal Abidin Fikry bercorak aktualisasi tradisi. Pemikiran mereka bertolak dari warisan tradisi yang bersifat konservatif. Pemikiran mereka merevivalisasi tradisi Islam yang relevan dengan konteks ruang dan waktu.

Adapun pemikiran teologi antroposentris K.H. Muhammad Zen Syukri bercorak modern berbasis tauhid. Pemikirannya selalu berorientasi pada masa depan. Corak ini mengecam orang yang putus asa. Bahkan, K.H. Muhammad Zen Syukri berpendapat bahwa tauhid merupakan pegangan dan getaran keyakinan bagi manusia untuk optimis dan kompetitif dalam kebaikan. Dalam melakukan kebaikan, manusia harus selalu optimis dengan pertolongan Allah. Optimisme dan sikap kompetitif adalah faktor yang membawa kepada kemajuan peradaban. Jadi, ia tidak pesimis terhadap kehidupan dunia, akan tetapi ia melarang *hubb al-dunya* (ambisi-ambisi keduniaan). Ia hanya menegaskan agar pikiran dan hati jangan didominasi oleh *hubb al-*

⁴⁷⁶Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam, Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*, (Jakarta: Logos, 2000), h. 5.

⁴⁷⁷Jalaluddin, *et.al.*, *Ulama Sumatera Selatan ...*, h. 88 dan 90.

dunya (kecintaan terhadap dunia), seperti harta dan jabatan. Karena, hal tersebut menjadi penghalang untuk *ma'rifah* kepada Allah.⁴⁷⁸

Corak teologi antroposentris K.H. Muhammad Zen Syukri relevan dengan kondisi masyarakat muslim yang sedang mengalami kegelisahan dan keprihatinan sosial, *religius*, dan moral.⁴⁷⁹ K.H. Muhammad Zen Syukri memandang umat Islam berada dalam kekacauan sistem nilai Islam disebabkan kekacauan sistem tauhid karena sihir, *istidraj*, *syauzah*, *ihanah*, *syirik khofi* (*futur*, *ria'*, *sum'ah*, *ujub*, *saqtu ma'al ibadah*, *hajbun*, *ananiyah*).⁴⁸⁰

Corak pemikiran teologi antroposentris K.H. Muhammad Zen Syukri menjadikan tauhid sebagai motivasi untuk melakukan modernisasi sehingga membawa kemajuan terhadap peradaban Sumatera Selatan yang *religius*. Oleh karena itu, modernisasi yang dilakukannya berahir dengan keimanan kepada keesaan dan kemahakuasaan Allah atau tauhid. H. Mochtar Effendy, mengapresiasi K.H. Muhammad Zen Syukri sebagai guru tauhid. Ceramahnya tentang

⁴⁷⁸K.H. Muhammad Zen Syukri, *Risalah al-Tawhid ...*, h. 5, 22, 29-30. Lihat Juga: K.H. Muhammad Zen Syukri, *Cahaya di atas Cahaya*, (Jakarta: Azhar Publishing, 2012), h. 181-189. Lihat Juga: K.H. Muhammad Zen Syukri, *Rahasia Sembahyang*, (Palembang: Universitas Sriwijaya Press, 2003), h. 38-42.

⁴⁷⁹Kegelisahan sosial disebabkan oleh suasana kebodohan dan keterbelakangan umat Islam. Kegelisahan *religius* disebabkan karena praktik keagamaan yang mekanistik, yaitu diliputi oleh bid'ah, khurafat, dan takhayul. Kegelisahan moral disebabkan karena kaburnya batas antara baik dan buruk, hak dan batil. Lihat: A. Munir dan Sudarsono, *Aliran Modern dalam Islam*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1994), h. 15.

⁴⁸⁰Sihir adalah peristiwa luar biasa yang dinyatakan kepada orang-orang yang mengamalkan ilmu sihir. *Istidraj* adalah peristiwa luar biasa yang dinyatakan kepada orang-orang yang salah iktikad dan kepada orang-orang yang fasik. *Syauzah* adalah peristiwa luar biasa yang dinyatakan kepada orang-orang yang mempermainkan sulap dan hipnotis. *Ihanah* adalah peristiwa luar biasa yang dinyatakan kepada orang-orang yang dusta dan munafik. *Futur* adalah lemah pendirian dan bimbang alam bertidak karena akidah dan tauhid yang belum mantap serta terpengaruh kepada kedupan dunia. *Ria'* adalah mempertontonkan amal kepada orang lain dengan maksud tertentu. *Sum'ah* adalah menceritakan amal ibadah kepada orang lain dengan tujuan untuk dipuji. *Ujub* adalah membanggakan kehebatan diri dan kehebatan ibadah. *Saqtu ma'al ibadah* adalah merasa iman telah sempurna dengan hanya beribadah kepada Allah tanpa merasa bahwa semua amal ibadah terlaksana berkat rahmat dan karunia Allah. *Hajbun* adalah rasionalis, yaitu segala sesuatu dalam hidup dipandang berdasarkan pertimbangan akal pikiran semata sehingga perjalanan menuju kebenaran yang diridhoi Allah hanya pada pertimbangan akal pikiran *an sich*. *Ananiyah* adalah orang yang menonjolkan keakuan (egois), yaitu menganggap potensi diri sendiri sangat efektif dalam mewujudkan segala sesuatu, tanpa menisbarkannya kepada pertolongan Allah. K.H. Muhammad Zen Syukri, *Melepaskan Diri ...*, h. 29, 53-57.

tauhid sangat bermanfaat bagi masyarakat, agama, dan tanah air.⁴⁸¹ Konsep tauhid menjadi *axis* dan mendominasi *subject matter* pemikirannya. Berbeda halnya dengan modernis Barat yang percaya kepada *natural law* semata dan tidak meyakini adanya kekuatan di balik alam maya yang lebih berkuasa daripada manusia. Karena itu, modernis Barat berakhir dengan atheis.

Sebagaimana dideskripsikan di atas, pemikiran teologi Islam antroposentris K.H. Anwar dan K.H. Zainal Abidin Fikry sama. Kesamaan ini disebabkan karena kesamaan karakteristik teologi tradisional. Berbeda halnya dengan K.H. Muhammad Zen Syukri yang bercorak modern berbasis tauhid. Perbedaan tersebut disebabkan karena perbedaan karakteristik teologi tradisional.

⁴⁸¹H. Mochtar Effendy, S.E., pembina Yayasan RSI Siti Khodijah Palembang, pendiri Universitas Sriwijaya (Unsri), pendiri Fakultas Hukum Islam Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Raden Fatah Palembang, dan pemilik Hotel Paradise Palembang. Lihat: Kata Sambutan dalam *Rekaman Kehidupan K.H. Muhammad Zen Syukri*, (Jakarta: Azhar, 2012), h. xi-xii.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Pemikiran teologi teosentris K.H. Anwar, K.H. Muhammad Zen Syukri, dan K.H. Zainal Abidin Fikry lebih dominan mengikuti sistem pemikiran teologi Islam Ahl Sunnah wa al-Jama'ah Al-Asy'ariah. Adapun pemikiran teologi mereka di bidang antroposentris mengusung tema nasionalisme, patriotisme sejati, perubahan sosial, gender, *al-Musawamah*, *al-'adalah*, *liberation*, demokrasi dan partisipasi politik, terapi kognitif terhadap gangguan psikis.
2. Corak pemikiran teologi teosentris K.H. Anwar, K.H. Muhammad Zen Syukri, dan K.H. Zainal Abidin Fikry adalah tradisional. Adapun corak teologi antroposentris K.H. Anwar dan K.H. Zainal Abidin Fikry adalah aktualisasi tradisi. Sementara itu, corak teologi antroposentris K.H. Muhammad Zen Syukri adalah modern berbasis tauhid.
3. Corak pemikiran teologi teosentris K.H. Anwar, K.H. Muhammad Zen Syukri, dan K.H. Zainal Abidin Fikry adalah sama. Sedangkan corak teologi antroposentris berbeda. Hal ini disebabkan karena perbedaan *subject matter* atau tema, efiestimologi, dan karakteristik.

B. Saran-Saran

1. Kepada Forum Kerukunan Umat Beragama, perlu mensosialisasikan toleransi intern umat beragama untuk menghindari klaim *in group* dan *out group* dan mencegah konflik intern umat Islam. Setiap topik pemikiran teologi Islam pada dasarnya merupakan area diskusi kritik dan bukan ajang klaim kebenaran yang hendak memutlakkan kebenaran itu sendiri.
2. Kepada Pengurus Majelis Ulama Indonesia Provinsi Sumatera Selatan, perlu untuk menginventaris dan mendokumentasikan karya-karya ulama Sumatera Selatan.

3. Kepada para peneliti untuk meneliti pemikiran ulama Sumatera Selatan dalam berbagai aspek. Sebab, masih banyak yang dapat diteliti dari karya-karya, pemikiran, perjuangan, kontribusi, dan pengaruh mereka.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Abdullah, Taufik, *Sejarah Lokal di Indonesia*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1985.
- Abdullah, Taufik dan M. Rusli Karim (Ed.), *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990.
- Abdurrahman, Dudung, *Metode Penelitian Sejarah*, Jakarta: Logos, 1999.
- Ackermann, Robert John, *Agama sebagai Kritik: Analisis Eksistensi Agama-Agama Besar*, terjemahan oleh Herman Hambut dari *Religion as Critique*, Yogyakarta: Kanisius, 1985.
- Adams, Charles C., *Islam and Modernism in Egypt*, London: Oxford University Press, 1993.
- Ali, Fachry, dan Bachtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Bandung: Mizan, 1992.
- Ali, Azhari, "Definisi Ulama dan Peranannya dalam Pandangan Masyarakat Palembang Era Kontemporer", Tesis, Palembang: IAIN Raden Fatah Palembang, 2010, [tidak diterbitkan].
- Alkhendra, *Reaktualisasi Pemikiran Teologi di Indonesia*, Bandung: Alfabeta, 1999.
- Anwar, *'Aqīdah al-Ghulām*, Seribandung: Percetakan Seribandung, 1955
- _____, *Aqīdah al-Īmān*, Seribandung: Percetakan Seribandung
- _____, *al-Taqrīr*, Seribandung: Percetakan Seribandung
- _____, *Sejarah Nabi Muhammad SAW*, Seribandung: Percetakan Seribandung
- _____, *Mafhum al-Jurmiyyah*, Seribandung: Percetakan Seribandung
- _____, *Majmu'ah fi al-Asalah al-Nahwiyyah*, Seribandung: Percetakan Seribandung
- _____, *i'rab al-Kalimat*, Seribandung: Percetakan Seribandung
- _____, *Mafhum Tajwid*, Seribandung: Percetakan Seribandung

- _____, *Ma'fhum al-Sharaf*, Seribandung: Percetakan Seribandung
- _____, *al-faraidh*, Seribandung: Percetakan Seribandung
- _____, *al-Falakiyyat*, Seribandung: Percetakan Seribandung
- _____, *al-Nagham*, Seribandung: Percetakan Seribandung
- Arifin, Syamsul dkk., *Spiritualitas Islam Peradaban Masa Depan*, Yogyakarta: Si Press, 1996.
- Arikunto, Suharsimi, *Manajemen Penelitian*, Jakarta: Rineka Cipta, 1993.
- Azhari, Muntaha, dan Abdul Munir Mulkhan, *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta: P3M, 1983.
- Badrie, H. M. Ghози, “Peranan Kiyai dan Dinamika Masyarakat Studi tentang Pemikiran K. H. Anwar dan Relevansinya dengan Peningkatan Sumber Daya Manusia,” Setara Disertasi, Bandar Lampung: IAIN Raden Intan Lampung, 1997), [tidak diterbitkan].
- Balai Penelitian IAIN Raden Fatah Palembang, “Studi tentang Persepsi Sosial terhadap Peranan Ulama dalam Pembangunan Pedesaan”, Laporan Penelitian, Palembang: IAIN Raden Fatah Palembang, 1993, [belum diterbitkan].
- _____, “Ulama Sumatera Selatan Pemikiran dan Perjuangannya”, Laporan Penelitian, Palembang: IAIN Raden Fatah Palembang, 1995, [belum diterbitkan].
- Bakker, Anton dan Achmad Harris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Kanisius, Yogyakarta, 1999.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1996.
- Ghazali, Muhammad bin Muhammad Al, *Ihya' Ulum Ad-Din*, Maktabah Syamilah.
- Hadi, Sutrisno, *Metodologi Research*, Yogyakarta: Fakultas Psikologi UGM, 1983.
- Hanafi, A., *Pengantar Teologi Islam*, Jakarta: al-Husna Dzikra, 1995.
- Hanafi, Hassan, *Agama Ideologi dan Pembangunan*, Jakarta: P3M, 1991.
- _____, *Agama dan Revolusi*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.

- Hastings , James, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. XXII, <http://hdl.handle.net/11375/14741>.
- Hatamar dan Abdurasyid, “Pandangan Ulama Sumatera Selatan tentang Kepemimpinan Wanita (Wanita Menjadi Presiden),” Laporan Penelitian, Palembang: Pusat Penelitian IAIN Raden Fatah Palembang, 2002, [tidak diterbitkan].
- _____, “Ulama dan Politik di Sumatera Selatan”, Laporan Penelitian, Palembang: Pusat Penelitian IAIN Raden Fatah Palembang, 2003), [tidak diterbitkan].
- Horikoshi, Hiroko, *Kyai dan Perubahan Sosial*, Terj. Umar Basalim dan Muarly Sunrawa, Jakarta: P3M, 1985.
- Hourani, Albert, *Arabic Thought in The Liberal Age 1798-1939*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Howard, Roy J., *Hermeneutika: Wacana Analitik, Psikososial dan Ontologi*, Terj. Kusmana dan MS. Nasrullah, Bandung: Nuansa, 2000.
- Ibrahim, Duski, *Metode Penetapan Hukum Islam*, Jogjakarta: ar-Ruzz Media, 2008.
- Jalaluddin dkk., “Ulama Sumatera Selatan Pemikiran dan Perjuangannya”, Laporan Penelitian, Palembang: Balai Penelitian IAIN Raden Fatah Palembang, 1995, [tidak diterbitkan].
- Fahal, Muktafi dan Achmad Amir Aziz, *Teologi Islam Modern*, Surabaya: Gitamedia Press, 1999.
- Fikry, Zainal Abidin, *Lisan al-Dzikh*, Palembang
- Junaidi, Heri (Ed.), *Komunikasi Ulama-Umara*, Palembang: 2005.
- Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, Yogyakarta: Paradigma, 2005.
- Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitet Pembangunan*, Jakarta: Gramedia, 1974.
- Kuntowijoyo, Ilmu-Ilmu Sosial Profetik dalam *Ulumul Qur’an*, 1989.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991.
- Kusnadinigrat, E., *Teologi dan Pembebasan*, Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 1999.

- Lieber, Francis, *Encyclopaedia Americana*, Vol. XXVI, <https://www.britannica.com/topic/The-Encyclopedia-Americana>
- Ma'arif, A. Syafi'i, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1993.
- Madjid, Nurcholish, (Ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- _____, *Islam Kemoderenan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1986.
- _____, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.
- _____, *Islam Kemoderenan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1994.
- _____, *Islam Agama Kemanusiaan, Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995.
- _____, *Cita-Cita Politik Islam Era Refomasi*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Maryam, "Pergeseran Peran Ulama dalam Perubahan Sosial di Kota Palembang, Tesis, Palembang: IAIN Raden Fatah Palembang, 2008, [tidak diterbitkan].
- Mastuhu dan M. Deden Ridwan, *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan Antar-Disiplin Ilmu Agama*, (Bandung: Nuansa, 1998), h. 58.
- Mawangir, Muh., "Corak Teologi Islam Muhammadiyah," Laporan Penelitian, Palembang: Pusat Penelitian IAIN Raden Fatah Palembang, 2004, [tidak diterbitkan].
- Mochtar, Affandi, "*Mulahazah 'Amah 'an al-Kutub al-Shafira' fi al-Ma'ahid al-Diniyyah*", *Studia Islamika*, Vol. 3 No. 2, 1996.
- Moleong, Lexy, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002.
- Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1989.
- _____, *Filsafat Ilmu: Positivisme, Post Positivisme, dan Post Modernisme*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2001.

- Mulyono, Dede, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2002.
- Munawir, Ahmad Warson al, *Kamus Arab Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1984.
- Nadroh, Siti, *Wacana Keagamaan Nurcholish Madjid*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999.
- Nafis, Muhammad Wahyuni, (Ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Nasution, Harun, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1986.
- _____, *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- _____, Harun, *Islam Rasional*, Bandung: Mizan, 1995.
- Nata, Abuddin, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2001.
- Noer, Deliar, *Ideologi Politik dan Pembangunan*, Jakarta: Yayasan Perkhidmatan, 1983.
- _____, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1985.
- Nata, Abuddin, *Ilmu Kalam: Filsafat dan Tasawuf*, Jakarta: Rajawali Press, 1995.
- Pabottinggi, Moctar, (Penyunting), *Islam antara Visi, Tradisi dan Hegemoni bukan Muslim*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1986.
- Peeters, Jeroen, *Kaum Tuo-Kaum Mudo: Perubahan Religius di Palembang 1821-1942*, Jakarta: INIS, 1998.
- Priyono, A. E., (Ed.), *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991.
- Pulungan, J. Suyuti, "Peranan Ulama dalam Pengelolaan Lingkungan Hidup di Kotamadya Palembang", Laporan Penelitian, Palembang: Pusat Penelitian IAIN Raden Fatah Palembang, 1996, [tidak diterbitkan].
- _____, J. Suyuti, *Sejarah Peradaban Iskam*, Palembang: Grafika Telindo Press, 2009.

- _____, J. Suyuti, *Warisan Tradisi Intelektual Ulama Melayu Abad ke-17 M dan Ababd ke-18 M.*, Palembang: Rafah Press, 2016.
- Qutb, Sayid, *al-Mustaqbal li Hadha al-Din*, Kaherah: Dar al-Syuruq, 1983.
- Quzwain, M. Chotib, *Mengenal Allah: Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syaikh Abdus Samad al-Palimbani*, Jakarta: Bulan Bintang, 1985.
- Rachman, Budhy Munawar, *Pemikir Teologi Sosial Kaum Pembaru Islam Masa Orde Baru*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.
- _____, (Ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994.
- Rachman, Budhy Munawar, “Berbagai Respon atas Gagasan Pembaruan”, dalam *Ulumul Qur’an*, V, IV, No. 1/ 1993.
- Rahardjo, M. Dawam, *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa*, Bandung: Mizan, 1991.

ISBN 978-602-0778-12-9



RAFAHpress
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI RADEN FATMA PALEMBANG

Alamat :
Jl. Prof. K.H. Zainal Abidin Fikri No. 01 Km. 3,5
Palembang Sumatera Selatan 30126
Telp. 0711 5569059
Email: rafahpress2016@gmail.com